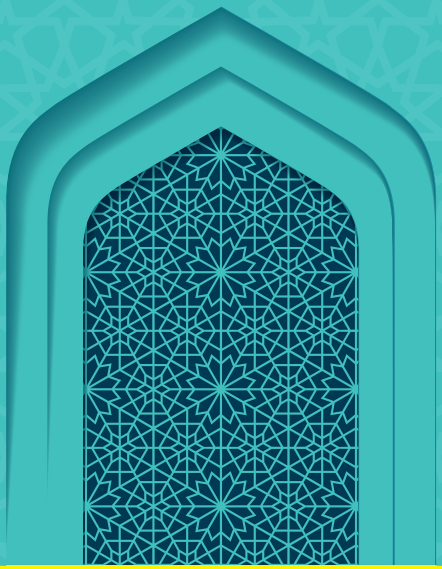
ICIP
International Center for Islam and Pluralism

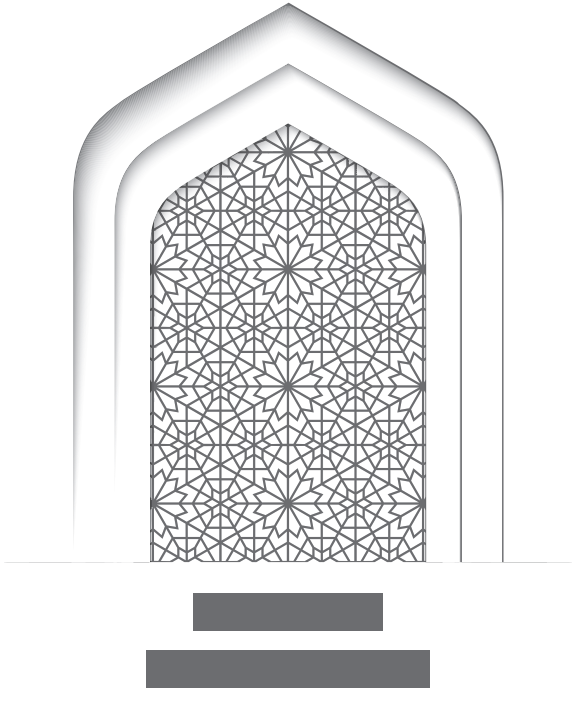


Moderatisme Fatwa

Diskursus, Teori dan Praktik

Abdul Moqsith Ghazali • Ahmad Suaedy • Asep Saepudin Jahar
Endang Mintarja • Hengki Ferdiansyah • Imam Nakha'i
Latief Awaludin • Muhammad Khalid Masud • Riri Khoriroh
Yulianti Muthmainnah • Zahia Jouirou

Editor: Syafiq Hasyim, Fahmi Syahirul Alim



Moderatisme Fatwa

Diskursus, Teori dan Praktik

UiO : Norwegian Centre for Human Rights
University of Oslo

WAHID FOUNDATION
SEEDING PEACEFUL ISLAM

Moderatisme Fatwa
Diskursus, Teori dan Praktik

Penulis
Abdul Moqsith Ghazali
Ahmad Suaedy
Asep Saepudin Jahar
Endang Mintarja
Hengki Ferdiansyah
Imam Nakha'i
Latief Awaludin
Muhammad Khalid Masud
Riri Khariroh
Yulianti Muthmainnah
Zahia Jouirou

Editor
Syafiq Hasyim
Fahmi Syahirul Alim

Rancang Sampul & Tata Letak Isi
Miftah° F

Cetakan I
Oktober 2018

Diterbitkan Oleh
International Center for Islam and Pluralism (ICIP)
Plaza Ciputat Mas Blok C Kav G-H, Jl. Ir. H Juanda, No. 5A,
Rempoa, Ciputat, Tangerang Selatan, Banten 15412
www.icipglobal.org

Daftar Isi

1 Pengantar

3 Bagian I: Moderatisme (*al-Wasaṭiyah*) dalam Tradisi Hukum Islam dan Perkembangannya

4 Hermeneutika *Wasaṭiyah* (Moderat) dalam Tradisi Hukum Islam
Muhammad Khalid Masud

33 Fatwa dan Perubahan Sosial di Dunia Muslim
Zahia Jouirou

46 Membangun Fikih Moderat: Pendekatan Usul Fikih
Imam Nakha'i

64 Penggunaan Maslahat dalam Fatwa: Menjawab Tantangan Modernitas
Asep Saepudin Jahar

77 Mengarusutamakan *Maqāṣid al-Sharīʿah* dalam Memahami Sumber Hukum Islam
Hengki Ferdiansyah

91 Bagian II: Dinamika Melahirkan Fatwa Moderat dalam Tradisi Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah: Melihat Metodologi dan Beberapa Kasus

92 Metodologi Berfatwa dalam Islam: Studi Kasus Pengambilan Keputusan Hukum di Lingkungan NU
Abdul Moqsith Ghazali

121 Penguatan Prespektif Keadilan Gender dan Keterlibatan Perempuan dalam Forum Bahstul Masa'il Nahdlatul Ulama (NU)
Riri Khariroh

136 Upaya Majelis Tarjih dan Tajdid Mengembalikan Wajah Muhammadiyah yang Progresif dan Moderat
Endang Mintarja

163 Menjemput Fatwa yang Berkeadilan untuk Perempuan; Putusan Majelis Tarjih Muhammadiyah tentang Khitan Perempuan
Yulianti Muthmainnah

181 Bagian III: Urgensi Peran Fatwa Moderat (*al-Wasaṭiyah*) dalam Isu Kebangsaan dan Keindonesiaan

182 Pengarusutamaan Fatwa-Fatwa Moderat dalam Kebijakan Negara: Suatu Tantangan Baru
Ahmad Suaedy

199 Fatwa Moderat dan Penguatan Demokrasi
Latief Awaludin

217 Bagian IV: Diskursus Penggunaan fatwa dalam Meguatkan Islam Moderat (*Islam al-Wasaṭiyah*)

218 Fatwa di Dalam Dunia Klasik dan Modern: Pentingnya bagi *al-Wasaṭiyah*

230 Prinsip Pembuatan Fatwa bagi Moderatisme Islam (*al-Wasaṭiyah*): "Fatwa yang Buruk " dan "Fatwa yang Baik"

247 Diskusi Soal Peranan Ulama Perempuan dan Fatwa KUPI

262 Fatwa antara Batasan *Madhāhib* Dan Pengendalian Sejarah (*al-Iftā bayn Siyāj al-Madhāhib wa Ikrāhat al-Tārīkh*)

275 Melembagakan Fatwa-Fatwa Moderat dalam Kebijakan Negara

286 Metode dan Strategi dalam Membuat Fatwa Moderat: Penguatan Kapasitas Mufti Perempuan

296 Profil Penulis

Pengantar

Peranan fatwa di Indonesia merupakan hal tidak terelakan lagi dikarenakan fakta bahwa Indonesia adalah sebuah negara yang berpenduduk mayoritas Muslim. Benar bahwa fatwa bukanlah bagian dari sumber hukum formal bagi hukum positif di Indonesia, melainkan kekuatan fatwa yang jelas baik di dalam kehidupan masyarakat maupun kehidupan bernegara masyarakat Indonesia. Keduanya baik itu negara dan masyarakat Indonesia memperhitungkan fatwa di dalam kehidupan sehari-hari. Selain itu, banyak lembaga negara melakukan konsultasi kepada lembaga fatwa sebelum mereka mengeluarkan kebijakan publik.

Banyak yang beranggapan bahwa fatwa hanya dikeluarkan untuk mendukung konservatisme agama, tetapi pada faktanya, banyak fatwa yang dikeluarkan oleh lembaga-lembaga fatwa juga memiliki kecenderungan ke arah moderatisme. Bahtsul Masa'il Nahdlatul Ulama (NU) contohnya mengeluarkan sebuah fatwa mengenai pelarangan ujaran kebencian untuk segala situasi pada Pertemuan Nasional di Lombok tahun 2017. NU juga mengeluarkan fatwa tentang perlunya menghargai *difabel*. Majelis Tarjih Muhammadiyah mengeluarkan fatwa tentang prinsip monogami dalam pernikahan Islam.

Bagi anggota pengurus Muhammadiyah, poligami tidak diperbolehkan yang berarti bahwa anggota pengurus Muhammadiyah yang melakukan poligami akan dipecat dari kedudukannya sebagai struktur dewan kepengurusan Muhammadiyah. Tentu saja ini merupakan fatwa yang berani mengingat melarang poligami adalah sesuatu hal yang sensitif. Tetapi Majelis Tarjih Muhammadiyah sudah mengeluarkan fatwa tersebut. Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) mengeluarkan fatwa tentang pelarangan terorisme. Menurut MUI, terorisme atas nama Islam bukan dikategorikan sebagai jihad, melainkan sebuah tindakan kriminal. Oleh karena itu MUI menyimpulkan bahwa terorisme terlarang di dalam Islam.

Walaupun kita memiliki banyak contoh tentang fatwa yang mendu-

kung Islam moderat di Indonesia yang belum disebutkan di dalam kata pengantar ini, akan tetapi jumlah fatwa moderat tetap saja lebih sedikit dibandingkan dengan fatwa-fatwa yang konservatif.

Oleh karena itu buku ini ingin menyajikan hasil diskursus para narasumber ahli, yaitu yang terdiri dari Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI), Lembaga Bahtsul Masa'il Nahdlatul Ulama (NU), Majelis Tarjih Muhammadiyah, Dewan Hisbah Persatuan Islam (Persis) dan para akademisi dari berbagai universitas dalam acara lokakarya "Penggunaan Fatwa untuk Mendukung Islam Moderat di Indonesia" yang diadakan pada tanggal 6-7 Juli 2018 di Jakarta atas dukungan Norwegia Centre for Human Rights, Oslo dan Wahid Foundation.

Adapun lokakarya tersebut memiliki beberapa tujuan, di antaranya, pertama mempelajari dan mengkaji praktik baik dalam mengeluarkan fatwa moderat—penguatan kapasitas mufti dan institusi—dari lembaga fatwa selain di negara-negara Muslim. Kedua, Untuk mendiskusikan prinsip-prinsip dalam mengeluarkan dan mempertimbangkan sebuah fatwa moderat yang mengacu kepada tradisi sumber Islam yang klasik dan modern. Ketiga, Untuk memformulasikan metodologi dan strategi dalam mengeluarkan fatwa dan pertimbangan fatwa moderat di Indonesia. Keempat, Untuk menjembatani mufti Indonesia dengan mufti dari negara Muslim lainnya yang memiliki praktik baik dalam mengeluarkan fatwa moderat. Kelima, Untuk mengekspos pemikiran moderat Mufti Indonesia kepada dunia internasional.

Selain itu, buku ini juga memuat beberapa tulisan dari para ahli dari lintas profesi dan organisasi Islam yang membahas lebih jauh tentang moderatisme fatwa. Terakhir, kami ingin mengucapkan terima kasih kepada Wahid Foundation atas dukungannya dalam penerbitan buku ini.

Selamat Membaca.

Bagian I:
Moderatisme (*al-Wasaṭiyah*) dalam Tradisi Hukum Islam dan Perkembangannya

Hermeneutika *Wasaṭiyah* (Moderat) dalam Tradisi Hukum Islam

Muhammad Khalid Masud

Wasaṭiyah atau moderasi sebagai prinsip fatwa telah mendapatkan popularitas akhir-akhir ini di tengah penyebaran ekstremisme dan terorisme di negara-negara muslim. Sebagai sebuah prinsip fatwa, bagaimanapun, ini membutuhkan pemikiran ulang yang serius. Banyak buku dan artikel penelitian tersedia untuk subjek ini. Literatur ini mengacu pada berbagai aspek *wasaṭiyah*, seperti komunitas moderat (*ummahwasaṭ*), hanya, sangat baik, seimbang, Para pengikut sunnah Nabi dan komunitas (Ahli Sunnah Waljamaah), harmoni dan sebagainya. Definisi dan diskusi bervariasi karena mereka didasarkan pada konsep keseimbangan yang menunjukkan makna yang beragam dari rata-rata, rata-rata dan tengah antara kelebihan (*ifrāṭ*) dan pengurangan (*tafrīṭ*). Itu membuat konsep relatif *wasaṭiyah* karena tidak menyediakan metode untuk mengukur rata-rata, dan tengah. Sangat membantu untuk memahami prinsip menghindari ekstrem di kedua ujungnya tetapi karena itu dibayangkan dalam ruang statis dan datar, itu tidak membantu dalam ruang-ruang sosial yang dinamis dan bergerak.

Tulisan ini terbatas pada pembahasan konsep *wasaṭiyah* dalam al-Qur'an. Kami telah merujuk pada beberapa diskusi penting dalam Pendahuluan. Dengan mengacu pada al-Qur'an, tulisan ini berfokus pada Surah al-Baqarah.

Pendahuluan: *Wasaṭiyah* dalam Teori Hukum Islam

Dalam teori hukum Islam atau metodologi usul fikih, fatwa dibahas sebagai pertanyaan tentang sumber-sumber fatwa. Para ahli hukum awal berbicara tentang beberapa sumber, tetapi secara bertahap menyepakati empat sumber: al-Qur'an, sunnah Nabi, *qiyās* atau metode penalaran dan ijmak atau konsensus komunitas muslim. Pada periode klasik, sumber dibagi menjadi dua kelompok, sumber prim-

er dan sekunder, atau materi dan formal; al-Qur'an dan sunnah adalah material serta *qiyās* dan ijmak 'adalah sumber formal. Setelah pendirian mazhab hukum, konsensus (ijmak) para ahli hukum seperti yang dinyatakan dalam koleksi *fatawa* juga dianggap sebagai sumber utama dan material. Dalam periode modern keempat sumber ini telah dibagi menjadi dua kelompok: Tekstual, yaitu al-Qur'an, hadis dan ijmak 'para ahli hukum seperti yang dilestarikan dalam buku-buku fikih, dan *qiyās* sebagai cara menemukan alasan hukum (*masālik al-ʿilla*) atau metode menurunkan aturan (istinbat) aturan dari sumber tekstual sebagai metodologi.

Konsep *wasaṭiyah* digunakan untuk tiga aspek berikut dalam metodologi hukum dalam fatwa modern:

1. Memahami teks

   Teks (nas) mengacu pada al-Qur'an, hadis, teks fikih dan *fatawa*, yang memberikan pengetahuan tentang konsensus (ijmak) dari generasi muslim sebelumnya. Selain komentar dalam bentuk interpretasi (tafsir) dari al-Qur'an dan komentar-komentar (*syar*) pada teks hadis dan fikih, mufti juga tergantung pada bahasa teori hukum Islam tentang kata dan makna (*dalala*), dan komunikasi (*khitab*) dan seterusnya. *Dalala* mengacu pada ilmu semantik (*ʿulum al-maʿanī*), dan komunikasi (*balāghah*). Konsep *wasaṭiyah* digunakan untuk menemukan makna yang paling relevan dari teks
2. *Wasaṭiyah* dalam memahami Konteks.

   Mufti diminta untuk memahami konteks untuk menentukan ruang lingkup hukum dari teks yang relevan. Konteksnya mengacu pada mengetahui maksud dari pemberi hukum, sejarah atau kesempatan wahyu, interpretasi, dan pemahaman sosial dan sastra dari teks itu. *Wasaṭiyah* digunakan untuk menentukan dan menganalisis relevansi makna dengan masalah hukum yang diberikan
3. *Wasaṭiyah* dalam logika penalaran hukum.

   Tradisi Islam menggunakan metode-metode berikut dalam

pertimbangan hukum: *qiyās* (penalaran deduktif, logika silogisme), maksim hukum (*qawaʿid fiqhiyah*), kebiasaan (*ʿurf* dan *ʿada*), praktik peradilan (*ʿamal*), konsekuensi hukum (*ma'āl*), dan prinsip-prinsip seperti preferensi juristik (*istihsān*), kebaikan publik (maslahat), dan *maqāṣid* (tujuan hukum) metode penalaran penalaran induktif (*istiqra'*) penalaran. Dalam perkembangannya sebagai bagian penting dari teori hukum Islam atau logika penalaran, *maqāṣid* telah melampaui penalaran *qiyās* atau silogisme. *Wasaṭiyah* membantu menemukan teks dan konteks untuk menentukan norma hukum yang paling relevan dengan masalah hukum yang diberikan.

Hermeneutika

Hermeneutika modern berhubungan dengan ketiga aspek di atas dari metodologi hukum dan mencakup banyak hal. Cukup signifikan, ini juga berkaitan dengan pergeseran makna-makna. Secara harfiah, hermeneutika berarti interpretasi. Ini memiliki sejarah panjang pergeseran penekanan dari interpretasi sebagai arti kata-kata untuk menjelaskannya dan untuk memahami ekspresi yang luar biasa, termasuk puisi dan teks-teks suci dan ide-ide nonlinguistik seperti mimpi dan lain-lain. Biasanya, karena arti kata-kata atau ekspresi tubuh yang dibangun dan ditegaskan. dalam interaksi sosial berulang, mereka diyakini memiliki makna yang nyata atau tetap. Teks luar biasa seperti puisi dan frasa peribahasa memiliki lebih dari satu lapis arti. Dalam teks-teks suci, lapisan mungkin milik makna yang jelas atau tersembunyi atau untuk Niat Ilahi. Penerjemah pada periode awal mengidentifikasi kategori metafora dan alegori yang merujuk pada makna tersembunyi. Perdebatan dalam tradisi Hindu, Buddha, Yahudi, Cina, Kristen, dan muslim kuno juga menegaskan gagasan lapisan makna dalam teks-teks suci.

Kajian-kajian kritis dan ilmiah yang modern tentang Alkitab oleh para cendekiawan dan teolog Yahudi dan Kristen, dan komentar-komentar, eksegesis dan keterangan-keterangan yang dihasilkan meng-

hasilkan pendekatan-pendekatan baru bagi hermeneutika yang menjelaskan secara jelas perbedaan antara teks asli, maksud penulis dan makna yang dipahami oleh para komentator teks. Perbedaan antara memahami dan menjelaskan sebagai dua proses yang berbeda dari metodologi hermeneutik mengambil hermeneutika sebagai ilmu makna di luar tata bahasa dan komposisi kata-kata. Hermeneutika mengungkapkan bahwa terjemahan dari satu bahasa ke bahasa lain dimungkinkan karena makna dapat berkomunikasi dan dipahami di antara orang-orang dari berbagai bahasa, budaya dan generasi. Itu menjelaskan bagaimana pergeseran hermeneutik telah melestarikan tradisi dengan perubahan zaman.

Metodologi hermeneutika modern dapat membantu dalam menganalisis dan memahami teks-teks tradisional dan dalam merekonstruksi mereka secara bermakna dalam konteks modern. Prinsip utama hermeneutika adalah bahwa seseorang memahami beragam lapisan makna dalam situasi yang berbeda dalam interaksi sosial seseorang dan bahwa kita dapat dengan mudah menemukan makna mana yang relevan dengan situasi yang mana. Konflik berkembang ketika makna yang dipilih ini diutamakan. Metodologi hermeneutik membantu kita memahami proses interpretasi sosial.

Hermeneutika Tradisi Islam

Teks-teks tradisional pada semantik (*ʿilm al-maʿanī*) bahasa Arab mengakui bahwa makna lebih penting daripada kata-kata, karena tujuan dan tujuan bahasa adalah makna, dan bahasa adalah media untuk mengomunikasikan maksud dari pembicara. Dalam bahasa Arab juga, kata-kata memiliki banyak arti, bukan hanya metafora, alegori atau simbol, tetapi juga kontekstual.

Al-Shāṭibī mendefinisikan metode pemahaman dan menafsirkan teks syariat (*ijraʻ al-fahm fī al-sharīʿah*), hermeneutika, dari dua perspektif: kata dan makna, dan maksud dari pemberi hukum. Untuk mengeneralisasikan metode penalaran hukumnya ke hermeneutika, kita telah menggantikan nas, *Lawgiver*, dan *obligated*/mufti/mujtahid

masing-masing dengan teks, penulis, dan pembaca/pendengar dalam diskusi berikut.

Al-Shāṭibī membahas multiplisitas makna dan tingkat pemahaman dan keragaman penafsiran. Menurutnya, kata itu hanyalah sarana untuk menyampaikan makna yang dimaksudkan; artinya adalah tujuan. Kata-kata hanya masuk akal jika digabungkan; komunikasi hanya bisa dipahami ketika kata-kata disusun dengan cara yang menggabungkan makna menyampaikan ide. Percakapan menyediakan konteks di mana kata-kata bersama-sama berbagi makna umum. Dia berpendapat karena fokus adalah pada wacana, perhatian harus diberikan pada semua makna yang tersebar dalam teksnya. Kata hanyalah kendaraan untuk mengomunikasikan makna yang dimaksudkan. Arti adalah tujuannya; tapi tidak semua artinya. Itulah mengapa kombinasi makna, bukan arti individual, dianggap memahami percakapan.

Dia menggunakan dua istilah untuk maksud *maqāṣid*, dan *qasd* untuk membahas niat ilahi dalam pembuatan hukum dan niat yang diwajibkan dalam kepatuhan hukum. Pemberi hukum maksud *maqāṣid*, jamak dari *maqāṣid* (tujuan) dan *qaṣd* (maksud) untuk menjelaskan tujuan hukum Islam, dan maslahat (baik) dan *huzuz* (manfaat) untuk menjelaskan maksud dan tujuan manusia. Niat, digunakan dalam arti biasa, mengacu pada maksud dari pemberi hukum (Tuhan), serta tujuan manusia. Maksud dalam arti hukum mengacu pada tujuan hukum. Dari perspektif ini, al-Shāṭibī menjelaskan bahwa tidak ada kontradiksi dalam tujuan hukum dan kepentingan manusia karena Tuhan juga bertujuan untuk melindungi kepentingan manusia.

Maksud utama dari pemberi hukum dalam melembagakan hukum adalah untuk melestarikan kepentingan kolektif, serta individu, manusia. Al-Shāṭibī membedakan antara kehendak dan niat Ilahi, dan antara niat untuk menciptakan dan berniat membuat hukum. Dalam hukum, kehendak manusia, atau agen diperlukan untuk menerjemahkan perintah ke dalam tindakan. Sang pemberi hukum menghendaki syariat untuk melindungi lima barang dasar manusia: agama (*dīn*), hidup (*nafs*), progeni (*nasl*), intelek (*ʿaql*) dan properti (*māl*). Dia juga men-

jelaskan tiga zona perlindungan sebagai kebutuhan dasar (*ḍarūrī*), kebutuhan (*ḥājī*) dan estetika (*taḥsīnī*). Ketiga zona ini berfungsi sebagai lingkaran konsentris yang menentukan preferensi.

Tujuan kedua pemberi hukum (*Lawgiver*) adalah komunikasi, sehingga manusia dapat memahami hukum-hukum ini. Tindakan komunikatif berhubungan dengan bahasa, persepsi manusia dan sosial, hermeneutika dan semantik. Dia menjelaskan dua tingkat komunikasi: seseorang berhubungan dengan bahasa yang mengacu pada makna kata-kata biasa (*al-dalāla al-aṣlīyah*) dan yang lainnya berhubungan dengan tingkat pemahaman. Dia menjelaskan bahwa hukum harus dapat dimengerti untuk orang biasa pada tingkat umum (*ʻummīyah*) karena jika tidak, itu akan menciptakan kewajiban hukum yang mustahil. Perintah harus dapat dimengerti oleh semua mandatnya, tidak hanya dalam kata-kata dan kalimat tetapi juga dalam pengertian linguistik dan budaya dari pemahaman.

Tujuan ketiga pemberi hukum adalah kewajiban hukum atau kepatuhan. Al-Shāṭibī membahas dua aspek kewajiban: kapasitas fisik manusia untuk melakukan kewajiban ini, khususnya menjelaskan batas kapasitas manusia dalam hal kemampuan fisik (*qudrah*) untuk melaksanakan kewajiban, dan kapasitas hukum (*ahlīyyah*). Dia membahas kapasitas fisik dan batas-batasnya ketika dianggap sebagai kesulitan (*mashaqqah*), yang menuntut pengecualian atau pengecualian. Kesulitan bukanlah tujuan hukum. Demikian pula, kapasitas hukum menentukan kapan manusia dianggap diwajibkan secara hukum.

Niat keempat adalah agensi manusia untuk kepatuhan hukum. Al-Shāṭibī menjelaskan mengapa manusia dituntut untuk mematuhi hukum. Menganalisis gagasan kepentingan individu (*huzuz*), ia menjelaskan bahwa kepentingan individu manusia dalam kepatuhan hukum harus dibedakan dari pilihan, kesenangan dan keinginan yang sewenang-wenang (*hawā*). Dia juga menjelaskan mengapa berlebihan dalam ketaatan beragama (*taʻabbud*) tidak memenuhi syarat kepatuhan hukum.

Tingkat kedua berkenaan dengan maksud dari kewajiban (*mu-*

kallaf). Dalam diskusi ini, al-Shāṭibī membedakan antara motif legal dan motif pribadi. Pada tingkat ini, al-Shāṭibī terutama berkaitan dengan pertanyaan tentang niat dan masalah yang terkait dengan hukum dan psikologi atau perilaku pribadi. Sedangkan ia menyatakan bahwa dalam kepatuhan pada hukum, manusia harus memiliki tujuan yang sama dalam pikiran sebagaimana yang diucapkan oleh pemberi hukum, dalam analisisnya, al-Shāṭibī menunjukkan bahwa maksud dari pemberi hukum bukan untuk mencari ketaatan semata melainkan apa yang merupakan kepentingan manusia. Singkatnya, hermeneutika, interpretasi teks seseorang harus diingat bahwa maksud dari pemberi hukum berkaitan dengan tiga konteks berikut untuk memahami teks: sosial (bahasa, penggunaan kata-kata untuk mengomunikasikan makna), komunikasi (makna tunggal dari sebuah kata, yang berarti dalam komposisi kata-kata dalam sebuah wacana, dan tujuan komunikasi), dan pemahaman (tingkat umum pemahaman makna dan tujuan).

Untuk menemukan makna umum dalam keragaman ini, al-Shāṭibī menyarankan *al-tawassuṭ*, metode menemukan jalan tengah, atau jalan lurus (*al-sirat al-mustaqīm*), untuk menghindari konflik dalam keragaman. *Tawassuṭ*, untuk al-Shāṭibī, tidak hanya berada di tengah antara dua arti yang berlawanan; ini adalah proses interpretasi yang rumit. Al-Shāṭibī menjelaskan bahwa syariat mengikuti tujuan hukum dalam kewajiban pada pola tengah dan adil, hanya di antara kedua ujungnya, tidak condong ke sisi mana pun. Itu harus bisa dicapai oleh manusia tanpa kesulitan dan tanpa melenyapkan aturan. Kewajiban harus sesuai dengan standar yang paling adil berlaku untuk semua yang berkewajiban. Jika suatu undang-undang bertujuan untuk menghindari penyimpangan oleh yang mewajibkan atau kemungkinan penyimpangan tersebut dari tengah ke satu sisi, undang-undang harus dikembalikan hanya ke tengah tetapi dengan cara yang seharusnya condong ke sisi lain untuk mencapai moderasi. *Tawassuṭ* dikenal oleh hukum, dan kadang-kadang juga dengan praktik dan adat istiadat seperti yang disaksikan oleh orang-orang bijak, misalnya dalam kasus kemewahan dan kekikiran.

Singkatnya, al-Shāṭibī mengklarifikasi bahwa seseorang harus memahami syariat secara sepadan dengan partisipasi mayoritas yang berlaku untuk umum maupun kepada orang lain. Salah satu persyaratan tersebut adalah mempertimbangkan semua makna yang tersebar di wacana. Itulah tujuan utama di antara orang-orang Arab; mereka hanya memperhatikan arti. Kata-kata dibangun untuk menyampaikan artinya. Ini adalah prinsip bahwa penutur bahasa Arab tahu betul. Dengan demikian, kata adalah sarana untuk menyampaikan makna yang dimaksudkan; artinya adalah tujuan. Juga, tidak semua artinya; tujuannya adalah makna gabungan, bukan makna soliter (secara menyendiri). Al-Shāṭibī menjelaskan bahwa hukum bertujuan untuk kelangsungan kewajiban hukum dan itulah mengapa kewajiban mengikuti prinsip *tawassuṭ*, menghilangkan kesulitan dan melarang *ekstrem* dan melebih-lebihkan. Bukti untuk aturan ini adalah bahwa itu adalah jalan yang benar (*al-sirat al-mustaqīm*) yang diperkenalkan syariat. Pemberi hukum menginginkan yang berkewajiban untuk tetap di tengah, tanpa kelebihan atau pengurangan. Jika para pencari fatwa pergi keluar dari batas ini mereka meninggalkan batasan yang ditetapkan oleh pemberi hukum. Itulah alasan mengapa para cendekiawan yang benar-benar berpengetahuan mengutuk mereka yang menyimpang dari jalan tengah.

Di antara para penulis modern, Muhammad Iqbal (meninggal 1939) menawarkan makna unik dari *'ummah wasaṭan*. Dia menafsirkannya sebagai komunitas tengah historis yang muncul antara dunia kuno dan dunia modern. Penjelasannya layak mendapat kutipan lengkap, karena arti dari *wasaṭiyah* ini tidak disebutkan oleh pemikir muslim lainnya. Melihat hal ini dari sudut pandang ini, maka, Nabi Islam tampaknya berdiri di antara dunia kuno dan dunia modern. Sejauh sumber wahyu yang bersangkutan dia milik dunia kuno; sejauh arwah wahyu yang bersangkutan dia milik dunia modern. Dalam hidupnya, ia menemukan sumber-sumber pengetahuan lain yang sesuai dengan arah barunya. Kelahiran Islam, karena saya berharap dapat membuktikan kepuasan Anda saat ini, adalah kelahiran kecerdasan induktif. Da-

lam *nubuatan* Islam mencapai kesempurnaannya dalam menemukan kebutuhan penghapusannya sendiri. Ini melibatkan persepsi yang tajam bahwa kehidupan tidak dapat selamanya disimpan dalam *string* utama; bahwa, untuk mencapai kesadaran diri sepenuhnya, manusia akhirnya harus dilemparkan kembali ke sumber dayanya sendiri. Penghapusan kependetaan dan kedudukan sebagai raja dalam Islam, daya tarik konstan terhadap nalar dan pengalaman dalam al-Qur'an, dan penekanannya pada Alam dan Sejarah sebagai sumber pengetahuan manusia, semuanya adalah aspek yang berbeda dari gagasan finalitas yang sama.

Namun, gagasan itu tidak berarti bahwa pengalaman mistik, yang secara kualitatif tidak berbeda dari pengalaman nabi, kini telah lenyap sebagai fakta vital. Memang, al-Qur'an menganggap baik *anfus* (diri) dan *āfāq* (dunia) sebagai sumber pengetahuan. Tuhan menyingkapkan tanda-tanda-Nya di dalam dan di luar pengalaman, dan itu adalah tugas manusia untuk menilai kapasitas yang menghasilkan pengetahuan dari semua aspek pengalaman. Ide finalitas, oleh karena itu, tidak boleh diambil untuk menunjukkan bahwa nasib akhir kehidupan adalah perpindahan emosi secara menyeluruh karena alasan. Hal semacam itu tidak mungkin atau tidak diinginkan. Nilai intelektual dari ide tersebut adalah bahwa ia cenderung menciptakan sikap kritis independen terhadap pengalaman mistik dengan menghasilkan keyakinan bahwa semua otoritas pribadi, mengklaim asal supernatural, telah berakhir dalam sejarah manusia. Keyakinan semacam ini adalah kekuatan psikologis yang menghambat pertumbuhan otoritas semacam itu. Fungsi dari gagasan ini adalah untuk membuka pandangan baru dari pengetahuan di dalam domain pengalaman batin manusia.

Sama seperti separuh pertama dari rumus Islam telah menciptakan dan memupuk semangat pengamatan kritis terhadap pengalaman luar manusia dengan melepaskan kekuatan Alam dari karakter Ilahi yang telah dibiasakan oleh budaya-budaya sebelumnya. Pengalaman mistik, kemudian, betapapun tidak biasa dan tidak biasa, sekarang harus dianggap oleh seorang muslim sebagai pengalaman alamiah yang

sempurna, terbuka untuk pengawasan kritis seperti aspek-aspek lain dari pengalaman manusia. Ini jelas dari sikap Nabi sendiri terhadap pengalaman-pengalaman psikis ibn Sayyād. Fungsi Sufisme dalam Islam adalah untuk mensistematisasikan pengalaman mistik; meskipun harus diakui bahwa ibn Khaldūn adalah satu-satunya muslim yang mendekatinya dengan semangat ilmiah yang menyeluruh.

Wasaṭiyah dalam al-Qur'an

Saya mengusulkan untuk mempelajari konsep *wasaṭiyah* dalam al-Qur'an dari perspektif hermeneutika dan logika semantik seperti yang dijelaskan di atas. Saya telah memilih bagian 2 Surah al-Baqarah karena dua alasan, Pertama, bagian berikut segera menyusul setelah surat al-Fātiḥah, pembukaan al-Qur'an, yang berbicara tentang jalan yang lurus. Jalur melambangkan tindakan perjalanan dinamis yang terus menerus sampai hari penghakiman. Perjalanan melambangkan tindakan dan gerakan yang setiap individu dan setiap generasi harus lakukan di tempat dan waktu yang terus berubah. Surah Pembuka diakhiri dengan doa kepada Tuhan untuk terus membimbing umat manusia di jalan lurus mereka yang dihadiahi dengan sukses. Itu juga meminta Dia untuk membantu manusia menghindari jejak orang-orang yang menerima Kemarahan-Nya dan mereka tersesat. Oleh karena itu, *wasaṭiyah* berarti langsung menghindari gangguan yang mengarah ke arogansi dan kesalahan dan kehilangan jalan selat.

Kedua, mengeksplorasi makna *wasaṭiyah*, al-Baqarah adalah tempat yang tepat karena Surah ini yang mendefinisikan komunitas muslim sebagai komunitas moderat (*ummah wasaṭan*).

> وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه وإن كانت لكبيرة إلا على الذين هدى الله وما كان الله ليضيع إيمانكم إن الله بالناس لرءوف رحيم

Dan demikianlah Kami telah menetapkan kamu untuk menja-

di umat jalan tengah sehingga kamu dapat menjadi saksi bagi semua manusia dan Rasul mungkin menjadi saksi bagimu. Kami telah menetapkan arah yang Anda tinjau sebelumnya sehingga Kami dapat membedakan mereka yang mengikuti Rasul dari orang-orang yang mengaktifkan hak mereka. Karena itu memang memberatkan kecuali bagi mereka yang Allah tuntunan. Dan Allah tidak akan pernah meninggalkan imanmu untuk disia-siakan. Allah penuh dengan kelembutan dan belas kasihan kepada manusia.

Berikut ini bukan terjemahan atau interpretasi dari Surah al-Baqarah; itu terbatas untuk mengeksplorasi hermeneutika konsep *wasaṭiyah* di bagian ini. Untuk menghargai pendekatan hermeneutika, penting untuk mengingat bahwa gaya komunikatif dalam al-Qur'an berbeda dari gaya lain di mana pendengar adalah penerima pesan belaka. Al-Qur'an adalah sebuah wacana dan termasuk pembaca dan pendengarnya untuk menjadi bagian dari wacana. Itu membuat pernyataan, menanyakan pertanyaan-pertanyaan yang merangsang, menyarankan poin untuk disengaja, menceritakan kisah-kisah orang-orang yang hilang, dan mengingatkan preseden yang sudah ada dalam pikiran pembaca sebagai pengetahuan yang diterima. Al-Qur'an memungkinkan pembaca merumuskan kesimpulan dan berpindah ke tema lain, dengan sengaja menghilangkan tautan dengan tema sebelumnya.

Pikiran manusia, dengan kebiasaan, berjuang untuk menghubungkannya dengan tema itu dan pada wacana utama. Itu kembali ke tema asli lagi dan lagi, menyediakan tautan dengan menyebutkan atribut yang relevan. Tuhan yang membuka dan menutup wacana tentang tema dalam ayat-ayat. Pembaca mungkin tidak langsung mengerti tetapi pada akhirnya pesan datang dengan jelas ke pikirannya. Pembacaan berulang membawa lapisan makna lain ke pikiran pembaca. Kami akan menggambar peta hermeneutika konsep limbah, pertama, dengan membagi bagian menjadi beberapa bagian di mana sampah muncul sebagai tema utama. Kita akan melihat bagaimana ayat-ayat di bagian ini mengacu pada banyak makna dan menghubungkannya bersama untuk menyarankan suatu makna umum. Kedua, kita akan me-

lihat konsep-konsep utama dalam tema-tema itu dan mengeksplorasi maknanya di bagian-bagian lain di mana kata itu digunakan. Ketiga, kami akan mengumpulkan berbagai arti ini untuk mencari untaian yang memberikan arti yang sama.

Surah al-Baqarah

Untuk menggambar peta tema umum dalam surah ini, Amin Ahsan Islahi membagi ayat-ayat itu menjadi enam bagian. 39 ayat pertama merupakan Pengantar yang menghubungkan dengan Surah sebelumnya, al-Fātiḥah, dan memperkenalkan tema-tema utama: Buku, al-Qur'an, keyakinan, ketidakpercayaan, bimbingan dan penciptaan manusia. Yang kedua, ayat 39-121 adalah tentang orang Yahudi, arogansi mereka, penyimpangan, undangan untuk Islam dan peringatan. Yang ketiga, 122-162 mengacu pada Ibrahim, patriark Yahudi dan Kristen dan bagaimana mereka menyimpang dari jalannya. Yang keempat, 163-241 memberikan hukum bagi umat Islam, yang kelima, 243-283 mengatur aturan perjuangan, Jihad dan yang keenam, 284-286 diakhiri dengan doa, menyimpulkan pelajaran dalam surat itu.

Karena tulisan ini bukan terjemahan atau komentar tentang Surah, saya ingin menggambar peta dari perspektif tema *wasaṭiyah*. Surah al-Baqarah menggunakan dua turunan dari limbah, *wasaṭa* (*ummah wasaṭan*) dalam ayat 143, dan *wusṭá* (*al-salātal-wusṭá*) dalam ayat 238. Saya telah menambahkan tema terkait *wasaṭiyahal-sirat al-mustaqīm* (jalan lurus) yang terjadi dalam surah dalam ayat 142 dan 213. *Al-Mustaqīm* (lurus) dalam al-Qur'an dalam kaitannya dengan makna-makna limbah, menekankan bahwa lurus berada di tengah-tengah jalan mencegah dari penyimpangan ke samping. Dengan cara ini, saya menyarankan tiga bagian; pertama 2-142, yang terkait dengan doa dalam Surah al-Fātiḥah untuk bimbingan ke jalan yang lurus dan menyelamatkan kita dari mengikuti beberapa komunitas yang menyimpang dari jalan ini. Ayat-ayat ini menguraikan bagaimana orang-orang kafir di komunitas masa lalu kehilangan arah. Bagian kedua, ayat 143-172, menguraikan tema *wasaṭiyah* dengan contoh komunitas orang-

orang percaya yang ditetapkan sebagai *ʿummah wasaṭan* dan yang menghindari arogansi dan penyimpangan dari komunitas masa lalu yang berjalan di tengah di jalan yang lurus. Bagian ketiga, ayat 173-286, memberikan rincian bagaimana jalan lurus syariat memungkinkan pengecualian dalam situasi sulit untuk memfasilitasi perjalanan di jalan yang lurus.

Ayat 2-142

Menjawab bahwa doa, Surah al-Baqarah dimulai dengan deskripsi al-Qur'an sebagai buku panduan yang tidak diragukan. Sebagai pengantar untuk diskusi tentang bimbingan, keberhasilan dan kegagalan, ayat 2 membuat pernyataan pembuka yang menghubungkan bimbingan dengan al-Qur'an dan keyakinan. Sisa ayat-ayat masuk ke detail tentang Surah al-Baqarah membuka wacana bimbingan dengan menghubungkannya ke doa untuk bimbingan untuk jalan lurus dalam surat al-Fātiḥah (*ihdinā al-sirat al-mustaqīm*), dan dengan mengacu pada dua jenis orang, mereka yang menerima pahala, mereka yang mendapatkan kemarahan Tuhan dan yang tersesat. Jelaslah, orang-orang yang dimaksud adalah orang-orang Yahudi dan Kristen di masa lalu dan orang-orang muslim pada waktu itu, tetapi ayat 2-142 menjelaskan secara rinci di mana orang-orang Yahudi dan Kristen melakukan kesalahan dan tersesat. Wacana tentang bimbingan menjelaskan bagaimana bimbingan dari Tuhan membuat Anda tetap di tengah dan mencegah agar tidak tersesat. Ayat-ayat ini dengan cara memungkinkan pembaca memahami apa artinya tengah. Dari perspektif hermeneutika, ayat-ayat ini mengarah ke ayat 143, yang memperkenalkan istilah *ʿummah wasaṭan*, komunitas tengahan, sebagai judul komunitas muslim. Juga penting bahwa ayat 143 terletak di tengah-tengah Surah al-Baqarah yang terdiri dari 286 ayat.

Surat terbuka dengan pernyataan, Ini adalah kitab suci, yang tidak diragukan lagi, petunjuk bagi yang teliti. Pernyataan ini menghubungkan bimbingan ke tiga konsep yaitu buku, keyakinan tanpa keraguan dan kesadaran. Kami akan kembali ke tiga konsep ini setelah beberapa

saat. Selanjutnya 140 ayat menjelaskan secara rinci perilaku manusia tentang keyakinan, ketidakpercayaan dan keraguan. Surah menyebutkan karakteristik mereka sebagai berikut dari orang-orang percaya: keyakinan tanpa keraguan dalam yang tak terlihat, al-Qur'an dan kitab suci sebelumnya, dan akhirat. Mereka membangun ibadah dan menghabiskan pendapatan mereka. Mereka adalah orang yang dibimbing dan sukses. (ayat 3-5). Kedua adalah orang-orang kafir yang telah menutup hati, telinga, dan mata mereka terhadap bimbingan dan keyakinan. Mereka jarang ditakdirkan untuk malapetaka yang menyakitkan (ayat 6-7).

Di antaranya ada keraguan. Mereka mengklaim tetapi tidak percaya pada Tuhan atau di akhirat. Mereka menipu tetapi hanya diri mereka sendiri. Terserang hati mereka berbohong dan untuk itu malapetaka yang menyakitkan menanti mereka. Mereka mengklaim sebagai pembuat perdamaian, tetapi mereka membuat kenakalan. Di antara mereka sendiri mereka mengejek orang-orang percaya untuk menjadi bodoh. Mereka tenggelam secara buta dalam penolakan keras kepala mereka sendiri. Mereka menawar kesalahan dengan harga panduan. Mereka tuli, bisu dan buta. Mereka adalah orang-orang yang seperti buta oleh cahaya api menyala mereka sendiri dan oleh kilatan cahaya sesekali. Mereka berjalan ketika lampu menyala dan diam ketika gelap (8-20). Penjelasan ini berakhir, seperti itu dimulai, mengingatkan bahwa bimbingan bergantung pada kesadaran Allah pencipta manusia, dan memujanya (21). Referensi ke tiga sikap, keyakinan, keraguan dan ketidakpercayaan menunjukkan bahwa tengah bukanlah antara keyakinan dan ketidakpercayaan tetapi dalam menjaga lurus menghindari penyimpangan ke kedua sisi jalan, yang juga merupakan deskripsi dari *muttaqi*, seorang yang sadar akan Tuhan.

Pengingat ini bertujuan lebih jauh untuk menantang keraguan dalam al-Qur'an sebagai wahyu. Ayat 21-22 menyebutkan karunia Allah di bumi yang diciptakan untuk manusia. Menggunakan kata-kata *anzala* untuk air dalam karunia, dan *nazzala* untuk al-Qur'an, menyebutkan dua karunia yang diturunkan oleh Allah, Dia menantang yang meragu-

kan. Bagaimana bisa meragukan wahyu itu. Jika mereka melakukannya, mereka diundang untuk menghasilkan surat seperti al-Qur'an (23-4).

Untuk menghilangkan keraguan tentang kebangkitan orang mati pada hari penghakiman dan kehidupan akhirat, Tuhan menceritakan kisah penciptaan dan Adam, menciptakan semuanya dari ketiadaan. Kisah ini berakhir dengan pengingat bahwa kehidupan di bumi bersifat sementara dan dengan jaminan bahwa Allah yang membimbing Adam cara bertobat tidak akan membiarkan rasa takut dan kesedihan mengunjungi mereka yang mengikuti bimbingan-Nya (28).

Surah melanjutkan kisah hukuman ilahi untuk perbuatan salah yang dilakukan oleh anak-anak Israel dan orang Kristen (63-108). Anak-anak Israel memalsukan para nabi, menunjukkan ketidaksopanan kepada Tuhan. Dengan menyebutkan kesalahan-kesalahan, mereka terus berkomitmen (29-61), Tuhan menegaskan kembali janjinya kepada orang-orang percaya, Yahudi, Kristen dan Sabean bahwa mereka tidak akan memiliki alasan untuk takut atau berduka, asalkan mereka percaya pada Tuhan, di akhirat dan melakukan perbuatan baik (62).

Di antaranya, surat itu menceritakan kisah sapi, dari mana surat itu mengambil namanya (ayat 67-75), mengilustrasikan sikap yang sangat keras kepala dan membingungkan di antara Anak-anak Israel. Seseorang dibunuh, dan orang-orang meminta Nabi Musa untuk menemukan si pembunuh. Al-Qur'an tidak tertarik pada detailnya. Itu hanya menyebutkan bahwa Musa memberi tahu mereka bahwa Tuhan memerintahkan mereka untuk mengorbankan seekor sapi sehingga dengan menyentuh bagian korban ini, korban yang mati akan dihidupkan kembali untuk memberitahukan nama pembunuhnya.

Alih-alih mematuhi perintah, orang-orang terus-menerus mengajukan terlalu banyak pertanyaan tentang usia, warna, dan kategori hewan untuk dikorbankan. Poin yang relevan dalam cerita adalah bahwa Tuhan menjawab pertanyaan mereka dengan meminta untuk memilih antara dua nilai; misalnya, "sapi muda seharusnya tidak terlalu tua atau terlalu muda, tetapi dari usia yang terlalu tua" (2: 68).

Di antara banyak kesalahan, orang-orang Yahudi mengklaim bahwa mereka adalah orang-orang pilihan dan bahwa mereka tidak akan dikirim ke neraka kecuali selama beberapa hari (80). Al-Qur'an membantah klaim itu dan menjelaskan bahwa Tuhan itu Maha Kuasa dan independen; ia dapat membatalkan wahyu atau menyebabkannya lupa untuk menggantinya dengan yang sama atau lebih baik (106). Sekarang Surah beralih ke kelompok orang-orang Kristen lainnya, yang mengklaim bahwa hanya mereka yang akan pergi ke surga. Mengabaikan klaim pengecualian, Surah menjelaskan bahwa siapa pun yang berpaling kepada Allah dan melakukan perbuatan baik tidak akan memiliki rasa takut atau kesedihan (112). Klaim pengecualian oleh orang-orang Yahudi dan Kristen tidak dapat menunjukkan bukti dalam kitab suci, tetapi mereka menolak satu sama lain. Keduanya telah tersesat dari jalan Ibrahim. Kisah Ibrahim diawali dengan pengingat bahwa timur dan barat adalah milik Tuhan, Tuhan ada di mana-mana (115). Orang-orang Kristen juga keliru dalam mengklaim seorang putra bagi Allah (116). Bimbingan tidak beristirahat dalam milik Yudaisme atau Kristen; hanya diberikan oleh Tuhan. Jadi, jagalah dirimu terhadap hari ketika tidak ada jiwa yang akan memanfaatkan yang lain, tidak ada syafaat yang akan diterima, dan tidak ada yang akan menerima bantuan dari mana saja (123).

Kisah Nabi Ibrahim diceritakan untuk mengingatkan orang-orang dari buku bahwa agamanya lebih inklusif, tidak terbatas pada orang Yahudi dan Kristen. Dia membawa bimbingan untuk seluruh umat manusia, dia dan putranya Ismail membangun Rumah Tuhan sebagai persatuan untuk seluruh umat manusia. Dia berdoa untuk kebangkitan komunitas yang menyerahkan diri kepada Tuhan (*ummah muslima*), dan untuk seorang Nabi dengan kitab suci untuk komunitas ini (127-9). Dia meninggalkan warisan ini untuk Nabi Yakub, dan dia mewariskan anak-anaknya bahwa Tuhan telah memilih agama penyerahan (Islam) kepada Tuhan (132-3). Sekarang mereka mengatakan bahwa Anda harus menjadi orang Yahudi atau Kristen untuk menerima bimbingan. Apakah Ibrahim seorang Yahudi atau Kristen? Mereka adalah

komunitas di masa lalu, dan akan ada komunitas setelah mereka, tidak ada yang bertanggung jawab untuk yang lain, semua orang bertanggung jawab untuk diri sendiri (137-41). Ayat 142 mengacu pada keributan oleh orang-orang kafir pada perubahan arah Kiblat ke Kakbah, melambangkan kembali ke tradisi Ibrahim.

Ayat 143-171

Ayat 143-171 melanjutkan tema-tema sebelumnya seperti kitab suci, keyakinan, ketidakpercayaan, keraguan, bimbingan dan kesadaran Tuhan, tetapi fokus sekarang bergeser dari individu (*nafs*) ke komunitas (*ummah*) yang diuraikan dalam ayat 2-142. Tujuh ayat pertama memilih benang arah dari ayat 115 (Tuhan tidak di Timur atau di Barat; ia ada di mana-mana) dan menghubungkannya dengan kiblat, arah dalam doa untuk komunitas, dan menenunnya ke dalam tema-tema komunitas yang lebih awal. *Ummah* (134, 141), *ummah muslimah* (128), *millah* (120), dan *millata Ibrāhim* (130, 135), mencirikan masyarakat: sebagai komunitas menengah (*ummah wasaṭan*), karena berubah menjadi kiblat ke rumah Tuhan dibangun oleh Ibrahim. Untuk memahami bagaimana perubahan ini dicirikan sebagai 'tengah', dua poin perlu mendapat perhatian. Pertama, ayat 143 terletak persis di tengah-tengah surat yang terdiri dari 286 ayat. Kedua, ayat 2 dari bagian ini dimulai dengan "*dhālika*" (itu) menunjuk pada al-Qur'an, sebuah buku pedoman tanpa keraguan, dan ayat 143 dimulai dengan kata "*kadhālika*" (demikian).

Oleh karena itu, ayat 143 menandakan konsekuensi ('itulah sebabnya') dari ayat atau ayat sebelumnya. Ayat ini mengomunikasikan pesan bahwa al-Qur'an sebagai sebuah kitab pedoman telah diturunkan ke komunitas ini, dan dengan demikian ini adalah komunitas menengah, yang menjadi saksi bagi komunitas sebelumnya serta komunitas masa depan. Kata keterangan 'demikian' sebagai referensi untuk perubahan kiblat dalam ayat sebelumnya 142, terutama menjawab pertanyaan yang kafir bertanya, "Apa yang berubah mereka dari kiblat yang digunakan?" Ayat itu menjawab, "Kepada Allah milik Timur dan

Barat. Dia menuntun siapa yang Dia kehendaki ke jalan yang lurus." *ʿummah wasaṭan* berarti komunitas yang berjalan di tengah jalan. 'Demikian' mungkin juga dipahami sebagai jawaban atas doa dalam Surah al-Fātiḥah; komunitas ini telah dibimbing untuk jalan lurus, Ayat 143 juga menyebutkan alasan pengaitan ini: "Supaya kamu menjadi saksi atas manusia, dan Rasul menjadi saksi atas dirimu sendiri." (143)

Perubahan Kiblat datang sebagai kejutan bagi orang-orang kafir; mereka menganggap perubahan ini asusila. Ayat 144-50 menyebut keberatan ini bodoh. Tuhan bukan milik segala arah. Menghadapi Kakbah, sebenarnya, mengubah arti arah. Itu tidak berarti menghadap ke satu arah tertentu, timur atau barat. Muslim dari seluruh dunia menghadapi berbagai arah untuk menghadapi Kakbah. Kedua, perubahan arah adalah uji coba keyakinan. Tuhan ada di mana-mana; ke mana pun Anda berpaling, Anda menghadap Tuhan. Itu adalah keberangkatan dari kepercayaan masa lalu tentang menghubungkan arah kepada Tuhan. Agama tidak terletak pada simbol; tujuan perjuangan keagamaan adalah melakukan kebaikan, yang terletak pada mengikuti Nabi. Tes ini juga untuk membuat komunitas muslim menjadi saksi tak terbantahkan dari keyakinan mereka yang teguh pada Nabi. Berputar untuk menghadapi Kakbah, yang dibangun oleh Ibrahim dan Isma'il, adalah perubahan penting pada tradisi Ibrahim (*millat* Ibrahim, verse 135). Ritual haji, ritual mengelilingi antara Safa dan Marwa (ayat 158) melengkapi perubahan ini. Perubahan ini menghidupkan kembali Islam, pesan penyerahan kepada Tuhan bahwa Ibrahim dan semua nabi lainnya datang. Sebagai *ʿummah wasaṭan*, muslim menjadi saksi bagi seluruh umat manusia karena Nabi adalah saksi atas komunitas muslim (ayat 143).

Orang-orang dari Kitab tahu kebenaran tetapi menyembunyikannya. Mereka tidak mengikuti arahan yang telah diambil umat Islam karena Anda tidak mengikuti mereka. Nabi mengajarkan komunitas muslim kitab dan kebijaksanaan. Menambah hikmat pada tulisan suci juga merupakan langkah menuju moderasi. Mengingat perjuangan di depan, komunitas muslim disarankan untuk mencari kekuatan dari doa

dan kesabaran.

Pergeseran dari individu ke komunitas juga terlihat dengan perubahan alamat antara 'O, manusia!' untuk 'O, Orang Percaya!' Perbedaan yang signifikan antara Ayat 168, 170 dan 172 mengilustrasikan pergeseran komunikatif. Ayat 168 membahas seluruh umat manusia: Hai orang-orang! Makan apa yang ada di bumi, Baik dan baik, dan ayat 172 alamat orang percaya: Hai orang yang percaya! Makanlah hal-hal baik yang telah Kami sediakan untuk Anda. Ayat 168 mengasumsikan bahwa orang-orang tahu apa yang halal dan baik, dan apa yang jahat dan memalukan. Mereka hanya diperingatkan untuk tidak mengikuti setan, karena menjadi musuh ia hanya mengatur apa yang jahat. Sementara umat Islam diajarkan oleh Nabi, mereka akan menemukan apa yang sah menurut kitab suci dan mereka akan tahu apa yang baik dengan kebijaksanaan yang diajarkan oleh Nabi. Ayat 170 berbicara tentang orang-orang kafir, tanpa berbicara kepada mereka. Orang-orang kafir, di sisi lain, sombong. Mereka hanya mengikuti para penatua[1] mereka, meskipun mereka tidak bijaksana atau dibimbing oleh tulisan suci. Mereka tidak menggunakan indra mereka sendiri. Mereka tuli, bisu, dan buta; mereka tidak memiliki kebijaksanaan. Mereka seperti kawanan kambing yang hanya mendengarkan panggilan dan tangisan (170-1).

Ayat 172-286

Sebagai sebuah komunitas, orang-orang percaya harus tahu aturan dan peraturan untuk menjaga masyarakat di jalan yang lurus. Namun, Komunitas sebagai *'ummah wasaṭan* membutuhkan sesuatu yang lebih jauh. Tengah tidak selalu berarti pusat atau di antara dua ekstrem. Ayat-ayat memberikan arti lebih lanjut dari *wasaṭa*. Mereka adalah penganut Islam, agama Ibrahim. Mereka tidak sombong seperti Bani Israel dan tidak menyimpang dari monoteisme seperti mereka yang percaya bahwa Tuhan memiliki seorang putra. Mereka menyembah

1 Anggota pengurus gereja untuk membantu tugas pendeta.

Tuhan, bukan agama, ritual atau simbol sakral. Mereka menyaksikan manusia. Mereka sadar akan Tuhan. Mereka menghindari ekstrem. Mereka menghindari menilai orang lain, karena semua orang bertanggung jawab dan bertanggung jawab hanya untuk dirinya sendiri. Mereka mengamati dan mempelajari perubahan di alam semesta dan ciptaan Tuhan. Mereka mengakui kesalahan, bertobat dan kembali ke jalan yang benar. Semua karakteristik ini membuat komunitas ini *wasaṭ* dan membuat mereka memenuhi syarat untuk menjadi saksi atas orang lain dengan perbuatan mereka. Mereka harus memiliki aturan untuk menangani kasus-kasus di mana urgensi, kebutuhan, dan kesulitan membutuhkan relaksasi aturan. Rincian tentang halal dan terlarang diberikan dalam ayat 173-255.

Mengatasi masyarakat, "Hai kamu yang percaya!", Menyembah Tuhan dengan penuh syukur bahwa dia telah membuat semua hal baik menjadi halal. Tuhan telah melarang hal-hal khusus tertentu, tetapi larangan ini dihapuskan dalam keadaan darurat dan dalam hal kebutuhan yang sangat mendesak. Ayat ini menundukkan ini sebagai sebuah aturan moderasi: "tanpa ketidaktaatan yang disengaja, atau melanggar batas yang telah ditetapkan". Melanjutkan kutukan *wasaṭiyah* dalam ayat-ayat sebelumnya yang menekankan pada takwa, 'menangkal kejahatan', 'mengamati tugas', 'takut akan Tuhan' untuk terus berjalan di tengah-tengah 'jalan lurus', *al-sirat al-mustaqīm* dan menyediakan lebih detail karena komunitas muslim sekarang telah ditetapkan sebagai *'ummah wasaṭan*. Kumpulan ayat-ayat yang lebih awal menguraikan makna *wasaṭiyah* dalam hal menghindari kejahatan, penyimpangan, dan mengamati tugas. Sekarang, arti lain dari *wasaṭ* diuraikan, yaitu moderasi, menghindari kesulitan, ekstrem, rasa religiositas yang berlebihan.

Ini adalah daftar panjang dari peraturan yang tercakup dalam ayat 173 dan seterusnya. Tidak mungkin membahasnya secara detail. Berikut ini adalah ringkasan prinsip:

1. *Wasaṭ* adalah moderasi 173-241
2. *Wasaṭa* adalah dunia dan akhirat keduanya 200-284

3. *Wasaṭ* artinya dalam kapasitas manusia

***Wasaṭ* adalah moderasi 173-241**

1. Sebuah moderasi (*wasaṭ*) berarti "tanpa ketidaktaatan yang disengaja (*baghiy*), atau melanggar batas karena" (*adin*); mengamati batas dan mematuhi norma-norma.
    a. Makanan (173): Konsumsi makanan terlarang diperbolehkan dalam kasus kebutuhan yang mengerikan, tetapi tidak boleh melampaui batas atau menjadikannya norma.
    b. Qisas (178): Hukum kesetaraan dalam pembunuhan dan cedera; Remisi diperbolehkan dengan kondisi di atas
    c. Perang (190, 191, 193, 194): selama perang, batasan tidak boleh dilanggar.
    d. Anggur dan perjudian (219): Dalam anggur dan perjudian harus berhenti, dosa di sana lebih besar dari keuntungan.
2. Moderasi berarti praktik sosial terbaik (Ma'ruf)
    a. 178 (Kisas)
    b. 180 (Warisan)
    c. 228, 232, 233, 241 (ikuti hanya praktik terbaik dalam hal yang berkaitan dengan Perceraian)
3. Kebajikan tidak dalam ketaatan literal.

    Kebajikan tidak termasuk dalam ritual menghadap ke timur atau barat (177) dan memasuki rumah dari belakang pintu selama haji (189), kebajikan berarti iman, menangkal kejahatan dan melakukan perbuatan baik.
4. Kesulitan, kehancuran fisik atau ekonomi (tahluka), dan ketaatan tanpa berpikir bukanlah tujuan hukum.
    a. Infak: Pengeluaran di jalan Tuhan tidak berarti menghancurkan diri sendiri; itu melakukan yang terbaik (195),

b. Sumpah: Allah tidak akan memanggil Anda untuk memperhitungkan kesembronoan dalam sumpah Anda, tetapi untuk niat dalam hati Anda (225).

5. Dalam kasus kesulitan, konsesi (*takhfif*), remisi (*'afw*), kenyamanan (*yusr*), tebusan opsional (*fada'*, fidyah)
    a. 178 (Kisas lihat di atas, tidak. 2)
    b. Puasa: Konsesi dalam puasa Ramadan bagi seseorang yang sakit atau dalam perjalanan untuk menyelesaikan hari yang hilang kemudian, atau pilihan untuk memberi makan orang miskin (183-186)
    c. Puasa: Izin untuk tidur dengan istri selama malam Ramadan, (187)
    d. Perceraian: Pilihan untuk istri yang mencari perceraian untuk memberikan sesuatu kepada suami, ketika keduanya takut bahwa mereka tidak dapat menjaga batas yang ditentukan oleh Allah (229)
6. Dalam kasus kebutuhan yang mendesak, tidak ada dosa, kesalahan, pertanggungjawaban.
    a. 173 (*idtirar*, lihat di atas no.1)
    b. Wasiat: Mencari kedamaian antara pihak-pihak dalam kasus kesalahan, atau keraguan tentang keberpihakan atau kesalahan yang dilakukan oleh pewaris (182-183)
    c. Haji: Mencari karunia Tuhan saat melakukan ibadah haji (198)
    d. Haji: Tidak ada salahnya terburu-buru untuk pergi dua hari lebih awal atau tinggal lebih lama dari hari penunjukan selama Haji, asalkan tujuannya adalah takwa (203)
    e. Perkawinan setelah perceraian: Menikah kembali setelah [perceraian yang dapat dibatalkan] jika suami dan istri keduanya merasa bahwa mereka tidak dapat mempertahankan batas yang ditentukan Allah (230)

f. Perceraian: Jika suami dan istri memutuskan untuk menyapih anak, atau memilih ibu angkat, dengan persetujuan bersama, dan setelah konsultasi, tidak ada kesalahan pada mereka (233).
g. Janda: Ketika para janda telah memenuhi masa jabatan mereka, tidak ada salahnya jika mereka memutuskan tentang diri mereka dengan adil dan wajar (234).
h. Perceraian: Tidak ada salahnya jika seorang suami menceraikan istri sebelum kesempurnaan atau fiksasi dari mahar mereka; tetapi dia harus berpisah dengannya dengan hadiah properti yang cocok (236).
i. Janda: Satu harus mewariskan untuk pemeliharaan dan tempat tinggal seorang janda setahun; tetapi jika mereka tidak mau tinggal [setelah Idah], tidak ada kesalahan pada orang lain untuk apa yang mereka lakukan dengan diri mereka sendiri, asalkan itu wajar (240).

Wasaṭa adalah dunia dan akhirat keduanya (200-284)

1. Sebuah Dunia

Menyimpulkan aturan tentang ritual haji, al-Qur'an mengajarkan untuk mencari kebaikan di dunia ini dan akhirat. Tuhan memperingatkan orang-orang yang berdoa kepada Tuhan hanya untuk kehidupan duniawi yang baik mereka tidak akan memiliki apa pun di akhirat. Tetapi orang-orang yang berdoa untuk kebaikan di dunia ini dan baik di akhirat, mereka akan sampai di sana berbagi untuk apa yang mereka dapatkan (200-202). Ada beberapa orang yang kehidupan duniawinya memesona orang lain. Mereka juga memanggil Tuhan untuk menyaksikan bahwa mereka baik hati. Tapi, mereka adalah orang-orang nakal; mereka menghancurkan ekonomi dan menghancurkan generasi. Mereka tidak takut pada Tuhan, mereka bangga melakukan dosa dan kejahat-

an. Tuhan menyukai mereka yang hanya mencari kesenangan dalam hidupnya (205-207). Kehidupan duniawi memikat orang-orang kafir, tetapi kesuksesan adalah milik mereka yang menjalankan kewajiban mereka kepada Allah (212).

2. Konflik dan perbedaan tidak sama

   Manusia dipersatukan, konflik muncul ketika para nabi mulai menyelesaikan perselisihan oleh Kitab yang diwahyukan dan bukti yang jelas. Orang-orang yang egois menentang dan menciptakan konflik. Mereka yang berada di kanan dibimbing oleh Tuhan (213). Sebuah Percobaan: Kehidupan duniawi ini adalah periode pencobaan. Seseorang harus berjuang dan menghadapi kesulitan yang nyata untuk mendapatkan kehidupan di Firdaus (214) harus berjuang dan pergi berperang untuk itu; ada kemungkinan bahwa apa yang tidak disukai seseorang mungkin baik dan apa yang disukai seseorang mungkin tidak baik; hanya Tuhan yang tahu realitasnya (216-18). Surah menceritakan kisah tentang anak-anak Israel. Mereka meminta pengangkatan seorang raja untuk memperjuangkan mereka. Ketika raja diangkat, dan dia menyerukan perang, mereka mulai mengajukan keberatan. Mereka berbalik, hanya beberapa yang bertarung. Mereka memenangkan perang tetapi kebanyakan dari mereka tidak mau (246-253). Kejelasan pesan Ilahi dan Keragaman pandangan manusia. Tuhanlah yang menuntun ke jalan yang benar. Kehidupan ini sedang diadili. Tema takwa. Tidak mengklaim diri Anda sendiri.

3. Ekonomi dan kesejahteraan

   a. Menghabiskan uang untuk keluarga dan yang membutuhkan

      Prinsip ekonomi al-Qur'an dimulai dengan kesejahteraan keluarga terdekat dan kemudian meluas ke anak yatim, orang miskin dan pejalan. Keluarga didahulukan dan kemudian yang lain. Aturannya adalah:

"apa pun kebaikan yang Anda lakukan; Tuhan mengetahuinya dengan baik (215). Kata *khayr* dalam al-Qur'an berarti baik, kekayaan dan Yang Terbaik. Istilah al-Qur'an menghabiskan untuk kebaikan rakyat sebagai pinjaman yang indah kepada Tuhan, yang membayar kembali beberapa kali lipat banyak (245). Pengeluaran ini disamakan dalam perumpamaan menabur sebutir jagung yang tumbuh dengan tujuh telinga, dan setiap telinga memiliki seratus butir (261). Untuk ekonomi kesejahteraan, al-Qur'an 'an menyediakan aturan penting lain yang harus mencari kesenangan Tuhan, bukan keuntungan egois dan bahkan tidak mengingatkan orang atas kedermawanan seseorang atau menyakiti harga dirinya (262). Perumpamaan untuk pengeluaran seperti itu seperti menabur dengan keras, tandus bebatuan, memiliki sedikit tanah. Ketika hujan deras pengingat kedermawanan jatuh dan harga diri terluka, mereka meninggalkannya hanya batu kosong. Tidak ada yang tumbuh, dan tidak ada yang diperoleh (263-4). Itu adalah Setan yang menakutkan. Anda miskin jika Anda menghabiskan di jalan Tuhan (268). Adalah baik jika Anda mengungkapkan tindakan kesejahteraan ekonomi Anda, tetapi lebih baik untuk menyembunyikannya karena menghilangkan noda jahat (271-4).

b. Riba tidak seperti perdagangan

Dengan mengacu pada ekonomi kesejahteraan, kesalahpahaman yang fatal adalah menyamakan riba dengan perdagangan; itu hanyalah kegilaan. Perdagangan diizinkan tetapi riba dilarang. Riba menghapus pertumbuhan ekonomi kesejahteraan, dan itu menghabiskan di jalan Tuhan yang tumbuh. Hanya orang yang tidak bersyukur dan jahat tidak menyadari

hal itu. Riba adalah perang melawan Tuhan dan Rasul-Nya. Jangan berurusan dengan orang lain secara tidak adil, atau orang lain harus berurusan dengan Anda secara tidak adil. Tarik kembali jumlah modal saja Jika debitur mengalami kesulitan, beri dia waktu hingga mudah baginya untuk membayar kembali. Tetapi jika Anda mengirimkannya dengan amal, itu yang terbaik bagi Anda jika Anda hanya tahu (275-281).

c. Mendokumentasikan transaksi

Ketika Anda saling bertransaksi dalam transaksi, melibatkan kewajiban masa depan dalam jangka waktu yang tetap, baik kecil atau besar, ajarkan mereka untuk menulis. Dapatkan juru tulis untuk menuliskan dengan setia apa yang telah disepakati di antara para pihak. Biarkan dia yang menimbulkan tanggung jawab mendikte dengan benar. Jika ada pihak yang tidak memiliki kapasitas hukum, biarkan walinya melakukan itu dengan setia, dan dapatkan dua saksi. Para saksi seharusnya tidak menolak ketika mereka diminta. Dokumen tertulis cocok sebagai bukti dan mencegah keraguan. Jika itu adalah transaksi yang cepat, dokumentasi adalah opsional. Untuk kontrak komersial, saksi diperlukan. Juru tulis dan saksi tidak boleh dirugikan; untuk melakukannya adalah kejahatan. Jika Anda sedang dalam perjalanan, dan tidak dapat menemukan juru tulis, janji dengan kepemilikan diperlukan. Dan jika salah satu dari Anda mendepositokan sesuatu pada kepercayaan dengan yang lain, biarkan Wali melepaskan kepercayaannya. Bukti tidak boleh disembunyikan; siapa yang menyembunyikannya, hatinya tercemar oleh dosa (282-84).

fix numbering

4. Kebebasan beragama

Pentingnya hermeneutika dari ayat 256 tentang

kebebasan beragama terletak pada tempatnya di bagian ini. Itu terletak di antara syair (255) dan ayat-ayat yang mengacu pada bukti-bukti dan pendekatan rasional terhadap fenomena kehidupan dan kematian di alam semesta (258-60). Syair dari sajak itu sendiri merupakan contoh yang menantang dari komposisi *chiasmus*[2]. Ayat ini memiliki sembilan kalimat. Kalimat kelima, di tengah diikuti oleh empat ayat yang berada dalam struktur paralel terbalik untuk empat ayat pertama, menciptakan chiasmus ABCD x DCBA dengan makna sinonim dari ayat-ayat. Ayat 255 menyoroti penghormatan Allah berikut: Hidup, Hidup Sendiri Abadi yang sejajar dengan Yang Maha Tinggi dan Tertinggi; Tidak ada tidur atau Tidur untuk tidak kelelahan dalam menjaga; memiliki apa yang ada di langit dan bumi ke takhtanya membentang ke langit dan bumi; tidak ada syafaat tanpa izinnya tanpa pengetahuan tanpa kehendaknya. Ayat utama adalah tentang pengetahuan Ilahi sebelum/di depan dan sesudah/belakang (255)

Kebebasan beragama diucapkan dengan kekuatan yang serupa. Tidak ada paksaan dalam agama. Karena Dia telah membuat Kebenaran menjadi jelas dari Kesalahan. Manusia bebas memilih antara Kebenaran dan Kesalahan, baik dan jahat. Tuhan memberikan pegangan yang paling dapat dipercaya kepada mereka yang menolak kejahatan dan percaya pada Kebenaran (256). Ini seperti memilih antara kegelapan dan

2 Sebuah figur retoris atau sastra di mana kata-kata, konstruksi gramatikal, atau konsep diulang dalam urutan terbalik, dalam bentuk yang sama atau yang dimodifikasi; misalnya "puisi adalah catatan momen terbaik dan paling bahagia dari pikiran paling bahagia dan terbaik".

cahaya (257); pilihan antara hidup dan mati. Mengacu pada kisah Ibrahim, ketika raja yang mengaku sebagai Tuhan ditantang, dia kesalahan membedakan antara hidup dan mati, tetapi dia tidak dapat salah antara kegelapan dan cahaya. Dia bingung untuk mengubah kegelapan menjadi terang (258). Ibrahim mencari pertolongan Tuhan untuk meyakinkan hatinya tentang bagaimana mati dibangkitkan (258-280). Setelah ditunjukkan dengan contoh, dia puas (260). Kebebasan untuk memastikan keyakinan seseorang dengan mengamati fenomena alam sering diulang dalam al-Qur'an.

Wasaṭ berarti dalam kapasitas manusia

Surat itu berakhir dengan sebuah doa ketika surah al-Fātiḥah berakhir dengan sebuah doa untuk bimbingan ke jalan yang benar. Sebelum doa, itu juga menegaskan seperti dalam Surah al-Fātiḥah keyakinan pada Tuhan, malaikat, Buku dan semua utusan tanpa perbedaan. "Kami mendengar, dan kami patuh. Kami mencari pengampunan Anda, Tuhan kami, dan bagi Anda adalah akhir dari semua perjalanan." (285). Surah mengulangi hukum-hukum Allah:

1. Dia tidak menempatkan beban yang lebih besar daripada yang dapat ditanggungnya.
2. Setiap jiwa mendapatkan setiap kebaikan yang diperolehnya.
3. Setiap jiwa menderita dari setiap kejahatan yang ia dapatkan.

Surah ini diakhiri dengan doa berikut yang mengingatkan kembali prinsip *wasaṭiyah*: tidak ada kewajiban di luar kemampuan seseorang.

> Ya Tuhan kami! Jangan menghukum kami jika kami lupa atau jatuh ke dalam kesalahan;
> Tuhan kami! Jangan menaruh pada kami beban seperti itu yang Anda lakukan terhadap mereka yang ada di depan kita;

Tuhan kami! Jangan membebani kita dengan beban yang
lebih besar daripada kekuatan yang harus kita tanggung.
Hapuskanlah dosa-dosa kita dan beri kita pengampunan.
Kasihanilah kami; Anda adalah Pelindung kami;
Bantu kami melawan mereka yang melawan iman.

Fatwa dan Perubahan Sosial di Dunia Muslim

Zahia Jouirou

Beberapa Masalah dan Pertanyaan

Keadaan selalu berubah, namun ada masalah utama yang harus diperhatikan yaitu mengenai yurisprudensi. Bagaimana fondasi material hukum yang terbatas dapat diaplikasikan dalam menghadapi kehidupan sehari-hari? Bagaimana peran hukum Islam dalam kaitannya dengan perkembangan modern Islam di masyarakat? Bagaimana para ahli hukum Islam melakukan interpretasi sumber materi hukum untuk diterapkan pada kasus hukum aktual? Bagaimana seharusnya hukum Islam dikembangkan agar menjadi relevan dengan kondisi dan kebutuhan modern? Bagaimana seharusnya tempat mufti berada di dalam sistem hukum dalam masyarakat muslim modern? Apa hubungan antara *futya* dan *sharīʿah* di sini dan sekarang?

Fatwa dan Sejarahnya

Sejarah fatwa dibagi beberapa bagian, pertama, periode formatif: *iftā'* yang bebas (*iftā'mursal*): yang tidak dilembagakan *Futya*. Kedua, periode institusionalisasi: kita membedakan dua momen: 1 momen ijtihad ke-3-7 H/9-13 dan momen taklid (imitasi): 7th-13th H/13th-19th. Ketiga, pembukaan kembali pintu gerbang ijtihad, 14 H/20: peraturan perundang-undangan, regresi institusi *futya* dan pembatasan interupsi mufti dalam domain hukum dan dalam organisasi sosial. Keempat, sejak awal 1970-an sampai sekarang: telah ada kecenderungan yang meningkat terhadap Islamisasi berbagai domain hukum = kembalinya *futya*, dari awal abad 21, fenomena "*futyachaos*" (*fawdhaal-iftā'*) jelas: kembalinya mufti yang tidak dilembagakan, dari *futya* elektronik, laman *futya*, jejaring sosial *futya*, laman pribadi atau lembaga untuk *futya*: http://www.dar-alifta.org (Mesir), http://ecfr.org/ar (Eropa), http://fatwa.islamweb.net/fatwa/index.php (Qatar)

Teori hukum Islam dan pembentukan prinsip dan ajaran ijtihad

Modalitas transmisi pendapatan ijtihad dari domain profesi hu-

kum ke publik, mufti adalah perantara antara konstruksi hukum teoritis dan "*mukallafūn*" (teori taklif sebagaimana dibentuk oleh al-Ghazālī. Seorang ahli hukum untuk memenuhi syarat sebagai mufti ia harus menjadi mujtahid, memiliki pengetahuan ahli tentang penalaran hukum, pengetahuan ahli tentang teks yang diwahyukan dan ilmu-ilmu, hadis dan ilmu-ilmunya (*'ilm al-riwaya wa al-ruwat*) dan sains dari rasio-legis (*'ilm al-'illah*). Ketika semua ilmu ini telah dikuasai, mungkin seseorang diizinkan untuk mengeluarkan fatwa. Dan seorang mufti mujtahid, ketika diminta untuk mengeluarkan fatwa, tidak harus mengikuti ajaran para ahli hukum lain tetapi harus membentuk pendapatnya sendiri. *Iftā'* berarti untuk generasi pertama dari usuli ini pelaksanaan ijtihad. Mereka menggunakan secara bergantian istilah "mufti" dan "mujtahid"

Sumber *Futya* dan Kualifikasi Mufti

Sumber *Futya* dan Kualifikasi mufti terdiri dari, pertama, al-Qur'an: al-Qur'an berisi 500 ayat hukum (perintah). Kedua, sunnah: Narasi dari perbuatan Nabi dan ucapan. Konsensus: ijmak, secara teoritis konsensus umat, Ketiga, *qiyās*: penalaran hukum, metode analogi, digunakan untuk menurunkan penguasa dari hal-hal yang tidak memiliki hukum eksplisit dalam nas (baik Quran dan hadis), atau dalam ijmak, mufti harus memiliki kemampuan untuk menggunakan *qiyās* dan untuk melakukannya ia harus memiliki pengetahuan ahli tentang metode dan metodologi dalam usul fikih. Serta sumber-sumber utama ini, ada yang sekunder (*'uṣūl thanawiyah*) yang berbeda dari satu sekolah ke aliran lain. Keempat, *Istihsān* (Ekuitas): antara dua aturan serupa, yang dianggap lebih menguntungkan bagi umat lebih disukai. Kelima, *Istiṣlāḥ* (apa yang baik untuk masyarakat, berdasarkan kebutuhan mutlak). Berdasarkan pengertian kebutuhan dan kebutuhan, konsep "*istiṣlāḥ*" menjadi penting dalam beberapa teori reformis. Para reformis ini menekankan kebutuhan komunitas muslim yang penting bahkan dalam menggantikan pernyataan tekstual. Keenam, *'urf*: fenomena umum dan berulang. Ketujuh, *Istisḥāb* (praduga kontinuitas): Keadaan

hukum yang sah dianggap sah sampai ada alasan untuk mengubah anggapan ini. Kedelapan, *Maṣlaḥah mursalah* (pertimbangan keutamaan publik).

Sang mufti harus memiliki pengetahuan tentang keputusan-keputusan syariat yang dikeluarkan dari sumber-sumber ini sebagai "*sawābiqal-aḥkām* = preseden putusan.

Kategori Mufti pada Abad Pertengahan

Ada beberapa kategori yaitu:

1. Mufti mujtahid *mustaqil*: kategori ini telah punah seperti yang dikatakan di atas
2. Mujtahid *fī al-madhhab*: *iftā'* mufti yang melakukan praktik normatif
3. Mufti mukalid: yang menguasai dan dapat mempertahankan ajaran mujtahid yang ia mengikuti tapi kemampuannya di ijtihad tidak sama dengan dua kategori sebelumnya. Dia mendapatkan pengetahuan dari ajaran sekolah, tetapi lemah dalam metodologi dan pertimbangan hukum: dia tidak harus memecahkan kasus sulit yang belum terpecahkan, jika kasus tersebut tidak menimbulkan kesulitan tertentu ia harus berusaha untuk mencapai solusi. Pertanyaan lain yang sebenarnya adalah: apakah mukalid bisa mengeluarkan fatwa? Tampaknya konsensus telah menerima bahwa di dalam situasi di mana "predikat *futya* dalam pencapaian hukum-hukum ijtihad memiliki kesulitan besar (*haraj 'azim*), jika sang mufti adil dan mendapatkan pengetahuan dari pemikiran mujtahid di mana ia mengutip fatwa, maka ini sudah cukup. Terdapat konsensus terhadap beberapa jenis fatwa." Apakah ini berarti gerbang ijtihad benar-benar tertutup? Menurut penelitian kami di sejumlah fatwa yang dikeluarkan selama Abad Pertengahan, dapat disimpulkan bahwa gerbang ijtihad tidak ditutup baik dalam teori maupun praktik

Mufti dan Mujtahid

ʿIlm al-istinbāṭ (ilmu pengetahuan yang diturunkan) memiliki makna bahwa seorang mufti harus memperoleh norma-norma hukum untuk kasus-kasus baru, selain itu ia juga harus fasih dalam usul fikih di mana seorang mufti harus memiliki pengetahuan yang merangkul semua dari ijtihad "*kamil al-āla fī al-ijtihad.*"

Seorang mufti haruslah seorang mujtahid yang memiliki kemampuan untuk menurunkan norma-norma hukum pada kasus-kasus baru secara langsung dari sumber-sumber legal, seorang mujtahid tidak diizinkan untuk mengikuti otoritas dan doktrin-doktrin orang lain atau ajaran-ajaran lainnya. Pada abad ke 7 hingga abad ke 13, sebuah pertanyaan diajukan: "apakah seorang nonmujtadid diizinkan untuk mengeluarkan fatwa sesuai dengan kaidah mujtahid?"

Doktrin mujtahid *fī al-madhhab* berbeda dengan doktrin mujtahid independen-*mustaqil*, dia memiliki pengetahuan yang luas tentang metodologi mujtahid independen. Pada abad 8 hingga 14, mufti mujtahid-*mustaqil* "telah lama punah" seperti yang dikatakan oleh kami ibn al-Salat.

Futya di Periode Pramodern

Periode abad ke 12 hingga abad ke 18 ini menghasilkan sejumlah pertanyaan hukum baru yang sangat penting bagi kehidupan ekonomi dan sosial di negara-negara muslim. Pertanyaan-pertanyaan ini hanya bisa dijawab oleh ulama. Di antara isu kritis yang menarik argumen kuat adalah wakaf barang bergerak, terutama wakaf uang tunai, kopi, obal-obatan, tembakau, musik, dan hal lainnya. Seruan untuk ijtihad dengan penuh semangat dilanjutkan oleh reformis pramodern untuk menemukan solusi hukum.

Lalu diskusi dimulai tentang bagaimana cara membuka kembali gerbang ijtihad? Dan bagaimana menemukan solusi hukum untuk kasus-kasus baru? Kemudian tentang kodifikasi hukum Islam sejak pertengahan abad kesembilan belas (abad 19). Salah satu pertanyaan paling penting, apakah hukum yang secara teoritis kekal dan tidak ber-

ubah dapat menyesuaikan diri dengan kondisi yang berubah?

Futya dalam Periode Modern: Mekanisme Tradisional

Qiyās atau penalaran analogis masih digunakan oleh mufti sebagai metode utama untuk mendapatkan keputusan baru untuk sejumlah kasus baru. Doktrin maslahat dan *maṣlaḥah mursalah* (kepentingan umum) dianggap oleh beberapa fukaha sebagai "tujuan akhir dari syariat," dan *takhayyur* (kebijakan eklektik)[3] adalah mekanisme utama untuk reformasi.

Mekanisme tradisional ini masih digunakan oleh mufti, tetapi tidak cukup untuk menyelesaikan banyak masalah sosial sebagai akibat dari perubahan sosial yang mendalam dan transformasi di semua negara muslim bagi semua komunitas muslim.

Futya dan Ijtihad di Zaman Modern

Ijtihad sangat diperlukan karena ia merupakan satu-satunya sarana yang memungkinkan para ahli hukum untuk mencapai penilaian yudisial yang ditetapkan oleh Tuhan, dan juga untuk menemukan solusi baru bagi pertanyaan dan masalah baru.

Maqāṣid (pembukaan kembali gerbang ijtihad) harus dilakukan karena *'ilal*: penalaran hukum (*qiyās*) tidak cukup untuk mencapai solusi hukum untuk kasus-kasus baru yang tidak berasal dari sumber-sumber hukum utama dan sekunder maupun dalam preseden fatwa. Kasus-kasus baru tidak dapat menjadi cabang *furūʿ* (kasus yang belum pernah terjadi sebelumnya) dari setiap aturan hukum yang dikenal. Para ahli teori seperti ʿAllal Fassi dan ibn ʿĀshūr menyarankan untuk menemukan kembali ijtihad baru dengan menggunakan *maqāṣid al-sharīʿah* sebagai *'ilal* untuk menemukan solusi untuk kasus-kasus baru ini. Dan ijtihad baru mempunyai arti bahwa ia harus dikaitkan dengan (interpretasi)bacaan-bacaan al-Qur'an yang baru.

---

3 Bersifat memilih yang terbaik dari berbagai sumber.

Fatwa dan Transformasi Historis dalam Periode Modern

Para ahli hukum, mulai dari hukum perundang-undangan, undang-undang yang dibuat oleh ahli hukum independen, hingga undang-undang yang disahkan oleh legislatif nasional-teritorial oleh parlemen, semua itu adalah undang-undang interpretatif yang kemudian menjadi undang-undang legislatif. Transformasi ini membawa implikasi substansial, yang paling penting adalah perampasan 'otoritas legislatif' fukaha dan manifestasinya di dalam undang-undang sekuler. Terbengkalai di dalam ranah pribadi, iftā' modern dipengaruhi oleh perubahan yang terjadi di lingkungannya. Transformasi-transformasi ini menghasilkan tinjauan mendalam terhadap ajaran dan konsep metodologis, hukum dan bahkan teologis.

Konsep Baru Metodologis Ijtihad

Maslahat adalah konsep metodologis yang menjadi fundamental dalam yurisprudensi Islam. Setiap situasi yang tidak memiliki bukti tekstual dapat dibenarkan dengan menggunakan pertimbangan maslahat. Dalam hal tertentu yang memiliki kekuatan adalah al-Qur'an atau sunnah berdiri bertentangan dengan sumber universal, yaitu maslahat, dominasi yang diberikan kepada sumber universal (al-Shāṭibī). Konsep ini dianggap sebagai fitur yang membedakan hukum Islam dari sistem hukum modern yang dikodifikasikan. Interpretasi para ahli hukum terhadap maslahat telah mengintegrasikan konsep ini ke dalam kerangka sistem hukum Islam.

Konsep *neoreasoning* yang berarti alasan logis di mana tujuan hukum, yaitu maslahat, digunakan sebagai *'illah* dari penguasa. Maslahat dengan demikian telah menjadi konsep murni utilitas yang secara luas diterapkan sebagai tujuan dari syariat (*hallaq* menganggap maslahat, seperti yang digunakan oleh reformis modern, adalah perangkat sekularisasi).

Tinjauan Prasyarat Hukum dan Teologis

Perbedaan antara syariat dan fikih adalah syariat merupakan hu-

kum penyataan abadi ilahi yang diaplikasikan kepada masyarakat dan negara dari Tuhan sedangkan fikih adalah ilmu syariat yang dibangun oleh akal manusia. Perbedaan antara keduanya adalah syariat yang tidak dapat diubah dan fikih yang dapat diubah, syariat adalah hukum sakral dan fikih adalah hukum positif artinya syariat adalah abadi dan suci tetapi fikih dapat berubah dan positif. Para mufti dan fukaha' adalah agen utama untuk mengakomodasi syariat kepada keadaan yang berubah-ubah dan fikih adalah hasil dari perubahan tersebut.

Perbedaan antara bidang otoritas fikih dan bidang otoritas negara pada zaman modern artinya perubahan luas yang telah diperkenalkan dalam proses pengembangan norma hukum yaitu adopsi lembaga otoritas legislatif dan mekanisme kodifikasi

Mekanisme Modern

Neoijtihad yaitu mufti atau fakih (sarjana) bebas untuk mengambil jalan langsung ke al-Qur'an dan hadis dan menafsirkannya secara independen dengan maksud untuk mengadaptasi syariat ke persyaratan masa kini dengan memperhatikan kebutuhan kontemporer.

Pendekatan langsung mufti terhadap sumber tekstual syariat memiliki kemiripan tertentu dengan ijtihad klasik. Tetapi terdapat benturan yang murni bersifat teknis dikarenakan perbedaan materi: penggantian *qiyās* oleh maslahat, referensi dan inspirasi adalah reformasi modern dan ide-ide dan hukum Eropa dan internasional, tujuan utamanya adalah untuk mengakomodasi syariat dengan perubahan struktural dalam kehidupan muslim.

Iftā' dalam Konteks Sistem Hukum yang Dikodifikasi

Sementara ada dua jenis ulama yang bersikap terhadap kodifikasi syariat, di mana ada dua atribut berbeda secara fundamental yang tidak dapat direkonsiliasi. Pertama, ulama konservatif yaitu ulama yang sangat memprotes *tashrīʿ* yang mereka anggap sarana sekularisasi syariat (lihat Brown, syariat dan Negara, 366). Kedua, ulama konformis: mendukung teknik *tashrīʿ* dengan berbagai tingkat antusiasme dan

bahkan memberikan proposal khusus untuk legislasi.

Dasar hukum untuk mengakomodasi syariat melalui legislasi dan kodifikasi hukum disediakan dalam berbagai metode, beberapa di antaranya diusulkan oleh kaum modernis, seperti untuk melakukan tafsir ulang tentang komponen-komponen syariat kode hukum di dalam kerangka undang-undang nasional-teritorial.

Dan syarat utama dari metode ini adalah tidak bertentangan dengan syariat (*siyāsah sharʿiyah*), kepentingan umum (*masla'a 'amma*) dan reinterpretasi dari sumber-sumber tekstual, yaitu al-Qur'an, dan hadis (yang disebut neoijtihad). Tinjauan atas aset-aset ini menjadi konteks terjadinya banyak mekanisme modern *iftā'*.

Mekanisme Modern

Takhayyur yaitu perbedaan doktrin dengan menggunakan *talfīq* (untuk menambal) dari berbagai aliran pemikiran untuk mengadopsi varian yang sesuai dari doktrin yang berbeda yang cocok dengan reformis. Ijtihad yang bebas artinya mengambil kebebasan untuk memilih langsung kepada al-Qur'an dan hadis dan menafsirkannya secara independen dengan mempertimbangkan hak asasi manusia dan norma-norma modern seperti kesetaraan dan keadilan sosial. Ini berbeda dengan neoijtihad dalam referensi untuk kode modern dan sistem hukum dari luar yang islami

Sejak awal abad dua puluh, kodifikasi hukum telah diperluas kepada masalah status pribadi yang merupakan inti dari syariat, sementara masalah wakaf, yang tidak seperti perdata, pidana, komersial dan domain hukum lainnya, tidak pernah tunduk pada ijtihad yang bebas. Mengikuti Undang-undang Hak Asasi Keluarga Usmani 1917, sebagian besar negara-negara Timur Tengah dan Afrika Utara telah memberlakukan undang-undang reformis di wilayah-wilayah ini.

Futya sebagai Pendukung Pembangunan Sosial

Posisi mufti modernis adalah mengkodifikasi syariat yang merupakan ekspresi dari vitalitas syariat dan kemampuan untuk mereformasi

serta untuk menyesuaikan diri dengan perubahan kondisi. *Futya* dapat menjadi pendukung pembangunan sosial.

Posisi mufti fundamentalis dan tradisional adalah menjaga kodifikasi yang mencerminkan proses pembagian syariat dan 'sekularisasi'. *Futya* harus menghentikan proses ini.

Posisi moderat (*al-wasaṭiyah*) yaitu masyarakat muslim dan negara-negara nasional yang menjalani proses modernisasi di mana terjadi perubahan di bidang politik, ekonomi dan sosial. Alih-alih menolak realitas ini, muslim harus berpikir tentang sejumlah pertanyaan penting apakah perubahan yang terjadi telah sesuai dengan sistem hukum yang didasarkan pada teks yang terbatas, baik itu konstitusi atau kitab suci agama.

Masalah utama ahli hukum adalah mereka harus mencapai solusi namun dengan bahan dasar terbatas pada hukum dan menyesuaikan pada kehidupan sehari-hari dalam lingkungan yang selalu berubah. Seperti mengenai sistem hukum yang lain, para ahli hukum Islam harus mencari sumber interpretasi untuk menerapkan sumber bahan hukum untuk kasus-kasus hukum lain yang perlu dikuasai. Kegiatan interpretatif ini termasuk memperluas hukum yang ada dengan situasi baru, yang tidak ditangani di dalam kitab suci serta mengadaptasi atau menyisihkan putusan berdasarkan pada sumber-sumber bahan hukum yang lain yang sesuai dengan perubahan keadaan.

Bagaimana Mufti Dapat Mengambil Keputusan yang Benar untuk Kasus-Kasus Baru?

Memperluas keputusan dan mengadaptasi hukum harus dilakukan dengan benar dan dianggap sah untuk diikuti. Ketika para ahli hukum memperluas atau mengadaptasi hukum, mereka berisiko mendestabilisasi kekuasaan dan yurisdiksi hukum mereka sendiri kecuali mereka dapat menunjukkan dengan berhati-hati dan kepastian bahwa putusan baru tetap setia pada kehendak ilahi. Tujuan tinggi (*al-maqāṣidal-ʿlya*) digunakan sebagai referensi untuk menentukan kehendak ilahi. Memperkenalkan aturan baru ijtihad yang bebas di dalam

sumber syariat, keputusan baru ini harus sesuai dengan harapan dan aspirasi muslim.

Menggunakan maslahat sebagai metodologi hukum secara keseluruhan: maslahat adalah tujuan tertinggi dari hukum, baik itu ilahi atau positif. Maslahat terkait dengan teori *maqāṣid al-sharīʿah* dan konsep-konsepnya seperti *kulliyah, ḍarūriyāt, taḥsiniyyāt*, konsep-konsep metodologis lainnya seperti *saddal-ḍarā'i*, *istihsān*, dan jadi dapat menjadi alat untuk mengadaptasi sistem hukum Islam ke mengubah keadaan.

Maslahat: dari Konsep ke Metodologi

Dalam prakteknya, aturan yang ada direvisi, mengacu kepada prinsip *al-uṣul al-farʿiyah* seperti *istihsān* (*preference* hukum), *istiṣlāḥ* dan *ʿurf* (adat). Pada awalnya, permulaan prinsip ini terdapat sejumlah keberatan, maka al-Ghazālī, mengembangkan konsep maslahat sebagai metodologi yang tidak hanya untuk memperpanjang hukum ilahi, tetapi juga untuk beradaptasi dengan keadaan yang berubah.

Konsep ini diperkenalkan ke dalam sistem hukum Islam melalui teori *maqāṣid al-sharīʿah*, tujuannya adalah untuk melestarikan lima unsur penting bagi umat manusia untuk menjadi baik: agama, kehidupan, kecerdasan, keturunan dan harta (*al-kulliyāt al-khamsah*). Umumnya konsep ini diterima sebagai tujuan pemberi hukum dalam meletakkan hukum. Tetapi pertanyaan kontroversial yang tersisa adalah: siapa yang membedakan maslahat ini? Intelektualitas manusia atau teks-teks wahyu dan sumber-sumber syariat.

Perdebatan ini menyebabkan konsep timbulnya konsep lain: *maṣlaḥah mursalah* = maslahat tidak terisi dan tidak ada indikasi konkret dalam al-Qur'an dan sunnah serta dengan ijmak. Meskipun kontroversial, konsep maslahat ini diterima oleh mayoritas ahli hukum.

Apa solusi yang cocok ketika hukum suci tidak membawa tentang maslahat dalam kasus yang sedang berkembang? Bagi Al-Qarāfī hukum-hukum skriptual ini dapat disisihkan dan diubah. Diterapkan di dalam hukum fungsi, maslahat sebagai standar independen untuk pu-

tusan harus sesuai dengan hukum yang syah, ahli hukum tidak harus mengambil jalan lain dalam merujuk sumber-sumber hukum secara langsung seperti dalam prosedur analogi hukum

Maslahat dan Nas: Konformitas dan Kontradiksi?

Mencapai perubahan hukum tanpa menjauhkan diri dari hukum Islam telah menjadi tantangan gigih untuk para ahli hukum Islam. Intinya terletak pada tugas mencari keseimbangan antara akal dan wahyu, sejumlah penalaran manusia memang untuk memperpanjang dan menyesuaikan hukum yang diwahyukan bagi keadaan yang berubah dan untuk mempertahankan relevansinya dengan masyarakat Islam. Salah satu pendekatan yang sukses telah menjadi konsep maslahat, yaitu teori hukum Islam sebagai konsep yang matang dalam abad ke-11. Sejak itu maslahat telah ditafsirkan dengan berbagai cara.

Syarat utama dalam menggunakan maslahat bagi mayoritas ahli hukum adalah maslahat tidak dapat digunakan ketika bukti tekstual kurang atau ketika tidak terdapat di dalam teks, (dalam hukum pribadi: poligami, penolakan, hak asuh, teritori dan dalam hukum pidana: kisas dan taʿzīrāt, riba dan bunga bank, peraturan untuk kontrak) bidang ini diatur oleh *Nas*, yang oleh banyak muslim dianggap bertentangan dengan maslahat. Untuk beberapa ahli hukum, seperti Al-Qarāfī yang telah disebutkan di atas, hukum skriptual bisa dikesampingkan dan berubah.

Apakah metodologi maslahat dapat memberikan sistem hukum di negara modern? Dan apakah sistem ini bisa menyesuaikan dengan syariat? Bagaimana mufti menentukan putusan yang benar ketika dua maslahat tidak tercapai atau dua maslahat dibuktikan justru menyerukan putusan bertentangan? Apakah penggunaan kriteria kesesuaian (*munāsabah*) mencukupi dalam kasus ini?

Kaum Modernis Berusaha untuk Membuka Pintu Kembali

Ijtihad dengan menciptakan metodologi hukum baru di mana doktrin maslahat memainkan peran yang penting; Namun, upaya mere-

ka gagal dalam banyak kasus dan pertanyaan yang sama masih didiskusikan. Kemudian ada upaya sporadis untuk membentuk metodologi hukum baru yang menggabungkan teori hukum syariat tradisional dengan metode hukum Barat.

Beberapa pemikir modern menyarankan untuk mendefinisikan kembali prinsip-prinsip penting syariat dan menciptakan filsafat hukum modern yang menggantikan teori hukum klasik dan memfasilitasi akomodasi syariat untuk kebutuhan masyarakat modern. Itu berarti menciptakan landasan filosofis untuk transformasi syariat ke hukum perundang-undangan.

Mereka juga mengklaim bahwa sangat penting untuk membuat perbedaan antara prinsip dasar dan aturan rinci. Prinsip dasar dan mendasar ini adalah norma hukum abadi dan tegas, bahkan prinsip-prinsip dasar yang sama dalam sistem hukum apa pun. Aturan rinci, di sisi lain, dapat disesuaikan, dengan cara interpretasi, perubahan kondisi waktu dan tempat, aturan rinci juga mampu memberikan fleksibilitas yang diperlukan untuk menyesuaikan syariat dengan kondisi zaman modern

Mufti, Parlemen Negara dan *Tashrīʿ*

Bagi beberapa pemikir, *tashrīʿ* adalah tindakan legislatif pertama dan terutama dari anggota parlemen berdaulat, yang di antaranya adalah ahli hukum yang memenuhi syarat dengan pelatihan hukum modern. Mereka adalah penafsir resmi eksponen syariat tersebut. Wael Hallaq, misalnya, menyatakan dengan tegas bahwa "syariat telah tidak ada dan tidak ada kesempatan untuk dihidupkan kembali [...] syariat telah pergi dengan tidak kembali."

Dalam pandangannya, satu-satunya pertanyaan relevan yang tersisa untuk dibahas adalah apakah mungkin untuk mengaitkan prinsip di dalam hukum modern dengan sumber Islam. Untuk tujuan ini, ia mempertahankan teori alternatif untuk usul fikih, teori analisis kontekstual yang mirip dengan yang diprakarsai oleh ulama Pakistan Fazlur Rahman dan ahli hukum Mesir, Muhammad Saʿīd ʻAsmawi, pemikir Mesir

Nasr Hamid Abū Zid, pemikir Suriah Muhammad Shuhrur dan pemikir dari Tunisia, Muḥammad Talbi.

Untuk pemikir tradisionalis renovasi syariat tidak dikodifikasikan kepada ulama yang independen. Mereka berpendapat bahwa itu adalah tugas ulama yang memiliki kapasitas untuk menemukan cara dan merumuskan prinsip-prinsip dan metodologi yang cocok dalam memunculkan solusi syariat untuk menyelesaikan masalah yang muncul.

Observasi Akhir

Selama berabad-abad sistem hukum Islam telah mampu menemukan solusi sendiri bagi kasus-kasus hukum yang muncul dan di dalam keadaan yang berubah. Sejumlah besar alat, konsep, metode telah diuraikan oleh banyak ahli terkemuka. Di antara mereka banyak yang berasal dari mufti mujtahid, sebagai perantara antara konstruksi hukum teoritis dan awam (*al-ammah*), telah memainkan peran penentu dalam proses ini.

Dari periode pramodern, masalah nyata muncul yaitu bagaimana menyesuaikan syariat dengan perubahan yang terjadi di negara-negara muslim? Sejak saat itu sampai sekarang banyak ulasan telah diuraikan dengan mengerucut kepada dua sikap mendasar yaitu sikap konservatif (tradisional) yang sudut pandangnya adalah sistem hukum syariat mampu membawa solusi untuk setiap kasus baru dan memiliki alat dan metodologi sendiri untuk disesuaikan dengan perubahan. Sikap modernis yang mengklaim bahwa semua upaya untuk menafsirkan kembali syariat dari dalam dan dengan alat sendiri telah terutama gagal, dan bahwa solusinya adalah perubahan dari syariat untuk sistem hukum undang-undang. Sikap ini umumnya terjadi pada banyak intelektual oleh karena itu pandangan mereka tidak memiliki pengaruh besar pada massa yang merupakan konstituen alami sikap konservatif.

Membangun Fikih Moderat: Pendekatan Usul Fikih

Imam Nakha'i

Pendahuluan

Di dalam belantara pemikiran keagamaan Islam di Indonesia saat ini dikenal berbagai macam aksidensi yang dilekatkan pada fikih maupun Islam. Di antaranya Islam inklusif, Islam substantif, Islam *raḥmah li al-ʿālamīn*, Islam peradaban, Islam berkemajuan, Islam humanis, Islam tradisionalis, Islam liberal, Islam radikal, Islam pluralis, Islam ortodoks, Islam fikih kontemporer, Islam progresif, Islam falsafi, Islam alternatif, Islam normatif, Islam fikih perempuan, Islam rasional, Islam Nusantara, fikih kebinekaan, fikih keindonesiaan, Islam fikih *maqāṣidī*, Islam pembebasan, Islam politik, Islam sufistik, Islam kafah, agama keadilan, fikih relasi sosial antar umat beragama, fikih hak asasi manusia, fikih kepemimpinan nonmuslim, fikih minoritas, Islam modernis, Islam agama peradaban, fikih anti korupsi, fikih anti *trafficking*, fikih pekerja migran, fikih lintas agama, fikih jihad, pos-tradisionalisme Islam, fundamentalisme Islam, Islam perenial, Islam Ahli Sunnah Waljamaah, Islam puritan, dan mungkin masih banyak lagi kata sifat yang disematkan pada kata fikih atau Islam. Lahirnya aksidensi-aksidensi yang disematkan pada fikih atau Islam, sangat mungkin didasarkan pada penolakan terhadap pendapat yang bertentangan dengan keyakinan kelompoknya atau ketidakpuasan terhadap pemahaman satu kelompok terhadap ajaran luhur Islam dari kelompok yang lain.

Secara metodologis, aksidensi yang dilekatkan pada fikih lahir dari cara pandang dan metode penafsiran terhadap teks-teks otoritatif sebagai sumber ajaran Islam, al-Qur'an dan al-sunnah, serta cara penyikapan terhadap produk-produk hukum Islam sebagai buah penafsiran ulama masa lalu. Lahirnya aksidensi yang dilekatkan pada Islam atau fikih di satu sisi menggambarkan begitu beragam dan kayanya dimensi-dimensi Islam, namun di sisi lain melahirkan klaim-klaim kebenaran hanya pada cara pandangnya. Kita masih mengingat bagaimana istilah Islam liberal disesal-sesatkan dan dikafir-kafirkan bahkan

sampai pada ancaman pembunuhan karena pengikut Islam liberal dianggap halal darahnya. Baru baru ini Istilah Islam Nusantara yang bernasib sama dengan Islam liberal, disesatkan dan dikafirkan, sekalipun yang terakhir menguat bersamaan dengan menguatnya dukungan dari umat muslim setidaknya sampai saat ini.

Sebagian kelompok berpandangan bahwa Islam tidak memerlukan embel-embel, Islam adalah Islam, titik. Sebagai wahyu, menurut pandangan ini, Islam wajib menjadi petunjuk dan pedoman hidup yang pasti mengandung hikmah dan kemaslahatan bagi umat manusia, karena ia datang dari Zat yang Maha Mengetahui dan Bijaksana. Namun dalam tataran praksisnya, ternyata produk dan ekspresi keagamaan memang tidak tunggal sebagai akibat dari pemahaman dan metode yang tidak tunggal pula dari al-Qur'an dan al-sunnah. Maka lahirnya aksidensi terhadap Islam menjadi niscaya dan sulit terhindarkan. Pengusung "Islam murni", sulit menghindarkan diri dari predikat Islam tertentu. Seorang yang bermazhab Ḥanafī, ia kan dituduh mengikuti Islam ala Imam Ḥanafī yang dikenal lebih longgar khususnya dalam bidang muamalah sebagai buah dari corak pemikiran imam Ḥanafī yang sering kali menggunakan "*al-ra'y*" sebagai salah satu metode istinbatnya. Pengikut mazhab Ḥanābilah yang dikenal sebagai kelompok *ahl al-hadīth*, ia akan dituduh berislam ala Ḥanābilah yang lebih mengutamakan *al-hadīth* sekalipun daif dari pada *al-ra'y*. Demikian pula pengikut Shāfiʿiyah yang dikenal moderat memadukan antara corak *ahl al-ra'y* dan *ahl al-hadīth*. Hal yang sama juga terjadi di Indonesia, ada Islam ala Gus Dur, Islam ala Nurcholis Madjid, Islam ala Quraish Shihab, Islam ala NU, ala Muhammadiyah, ala Persis, ala HTI, ala FPI dan lain-lain. Jadi manakah Islam "yang murni" sebagaimana yang ada dalam (kalam) Allah. Saya berkeyakinan tidak ada satu orang pun yang bisa memastikan bahwa penafsiran Islam yang mereka pahami adalah Islam sebagaimana yang diwahyukan Allah. Apa yang sering dikatakan sebagai Islam dengan mengutip "hanya" beberapa ayat al-Qur'an dan kadang cukup dengan "hanya" satu dua hadis Nabi, hakikatnya bisa jadi bukan Islam menurut wahyu, melainkan Islam menurut pilihan

pemilih dan penafsir terhadap ayat al-Qur'an dan hadis yang telah ia pilih dan ia pahami.

Pilihan bijak untuk memahami keragaman metode, keragaman penafsiran, keragaman pendapat dan juga keragaman corak keberagamaan, sesungguhnya telah dicontohkan oleh beberapa ulama, sebutlah misalnya Imam al-Syaʿrānī, penulis kitab al-Mīzān al-Kubrá, satu kita kitab yang mencoba meletakkan keragaman pendapat ulama dalam posisinya yang tepat. Kitab yang meyakinkan bahwa seluruh pendapat ulama adalah benar dan bahwa seluruh pendapat ulama yang beragam itu di "ciduk" dari "lautan syariat" yang Maha Luas. Yang dimaksud "lautan syariat" oleh al-Syaʿrānī adalah ilmu Allah yang melekat dalam diri Allah yang *bila harfin wa lā shatin*, yang seandainya lautan di dunia dijadikan tintanya pasti tidak akan mampu menuliskan seluruh ilmu Allah itu.

Di sisi lain muncul kegelisahan akademik, mengapa Islam yang *yaʿlū wa lā yuʿlā ʿalayh*, Islam yang *ṣālih li kulli zamān wa makān*, dan Islam yang *raḥmah li al-ʿālamīn* seperti hanya menjadi adagium nyaring tanpa isi di tengah fakta masih terpuruknya umat Islam baik dari aspek ekonomi, politik, sosial maupun budaya. Kegelisahan inilah yang menggairahkan pemikir muslim untuk meyakinkan bahwa "Islam" seharusnya Islam yang menghargai kearifan lokal (*al-aʿrāf, al-ʿādah*), menghormati kemuliaan kemanusiaan (*al-karāmah al-insāniyah*), menghormati keragaman, kemajemukan (*taʿaddudiyah*), toleransi (*al-tasāmuḥ*), keadilan (*al-ʿadalah*), berkeadaban dan berkemajuan (*al-thaqāfahwa al-haḍarah*), kasih sayang kepada siapa pun (*raḥmah li al-ʿālamīn*), saling tolong menolong dan saling menghargai (al-*taʿāwun wa al-ikrām*), menghormati kebebasan dan kemerdekaan manusia (*al-hurriyah*) dan prinsip-prinsip lain yang bertebaran di dalam kitab suci. Jika kemudian yang terjadi sebaliknya, saling membenci (al-tasḥā'um), saling memusuhi (*al-tabaghuḍ*) dan saling menzalimi (*al-taẓalum*), dan citra buruk lainnya terhadap Islam, maka pastilah ada kesalahan di dalam memahami dan menafsirkan kitab suci. Keresahan inilah yang kemudian mendorong pemikir muslim untuk member-

ikan "kata sifat" pada Islam yang sesungguhnya sifat-sifat itu memang melekat dan tidak dapat dilepaskan dari Islam. Islam berkeadilan, Islam berkemajuan, Islam kemanusiaan, termasuk istilah Islam Moderat dan Islam Nusantara, hakikatnya adalah Islam yang disifati dengan sifat yang melekat dan inheren dalam jiwa Islam itu sendiri. Dalam tata bahasa Arab, sifat seperti disebut sebagai *al-shifah al-lazimah*. Dalam konteks inilah tulisan ini dibuat. Islam atau fikih moderat yang akan coba ditelisik di sini, hakikatnya adalah Islam itu sendiri yang ketika kehilangan moderatismenya, maka sesungguhnya bukanlah Islam.

Ruh Syariat

Selalu menarik mengutip pernyataan ibn al-Qayyim al-Jawziyah dalam kitab *a'lamu al-muwaqqi'in*, yang menegaskan bahwa syariat adalah keadilan, kasih sayang, kebaikan, dan kebijaksaan. Ibn Al-Qayyim al-Jawziyah (691-751 H) menyatakan:[4]

> قال ابن القيم:(إن الشريعة مبناها وأساسها على الحِكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث فليست من الشريعة وإن أُدخلت فيها بالتأويل، فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه، وحكمته الدالة عليه وعلى صدق رسوله-صلى الله عليه وسلم-(أتم دلالة وأصدقها

Sekalipun apa yang dinyatakan ibn al-Qayyim mungkin belum sepenuhnya mencerminkan keseluruhan syariat. Memang tidak ada kata sepakat dari kalangan ulama, apa sesungguhnya "inti" syariat, atau "inti" Islam. Sebagian ulama menyatakan bahwa inti Islam adalah "*jalbu al-maṣālih wa ḍar'u al-mafāsid*". Sebagian ulama yang lain menyatakan, inti Islam adalah *jalbu al-maṣālih*, karena di dalam *jalbu*

4 Ibn al-Qayyim al-Jawziyah, *I'lamū al-Muwaqqi'īn* (Maṭabi' al-Islām, Cairo, 1980) vol. III, h. 3.

al-maṣālih terdapat *ḍar'u al-mafāsid*, dan sebaliknya. Sebagian ulama lain, menyatakan bahwa inti Islam adalah *Tauhidillah* dan *al-syafaqah bi al-nas*. Imam al-Haramayn, Al-Ghazālī, Izzuddīn ibn Abd al-Salam, Najimuddin al-Ṭūfī, al-Shāṭibī dan juga ulama-ulama lainnya menyatakan bahwa tujuan, rahasia, nilai, hikmah dari syariat adalah melindungi hak dan kebebasan beragama, berhidupan, berketurunan, berakal, berkehormatan, dan berkepemilikan. Tidak mudah memang mencari nilai utama syariat atau Islam, karena Islam memang bagaikan kedalaman dan keluasan lautan yang tidak terselami dan tidak bertepi. Namun ada pandangan yang nyaris menjadi kesepakatan hampir semua ulama, yaitu bahwa tujuan syariat adalah "mewujudkan kemaslahatan manusia" baik di dunia saat ini dan di akhirat saat nanti dan Inilah yang menjadi Inti dan Ruh syariat.

Bagaimana memilih, memahami, dan menafsirkan Islam yang menuju pada perwujudan nilai-nilai dan inti dari dihadirkannya ajaran Islam? Pertanyaan ini diperlukan karena teks-teks otoritatif maupun turunannya sebagai sumber ajaran Islam sangatlah luas. Pemilihan teks dan atau penafsiran atas teks yang tidak tepat sangat mungkin melahirkan doktrin Islam yang Justru tidak sejalan dengan ruh dan tujuan Islam. Sebab di dalam satuan-satuan (*juz'iyah*) ayat al-Qur'an dan al-hadis memang tersedia ayat-ayat yang "secara *ẓāhir*" toleran dan sebaliknya, adil dan sebaliknya, ramah dan sebaliknya. Artinya tidak sulit menemukan ayat yang secara *ẓāhir* sangat keras terhadap orang syirik-kafir dan sebaliknya sangat mudah menemukan ayat yang sangat ramah dan toleran pada "*liyan—the other*". Dengan demikian memahami bagian-bagian ayat dan bagian-bagian hadis tanpa melirik pada ayat-ayat dan hadis yang lain, apalagi dilepaskan dari konteksnya, terlebih lagi jika disiplin oleh kepentingan kekuasaan dan kepentingan kelompok (*aṣhabiyah*—populisme), maka alih-alih membawa rahmat dan keadilan, justru sebaliknya menimbulkan kebencian dan kezaliman. Pemilihan dan penggunaan metodologi yang tepat menjadi keniscayaan untuk memasuki dan menyelami kedalaman dan keluasan teks untuk kemudian menarik nilai-nilai dan inti ajaran Islam untuk

ditebarkan dalam kehidupan manusia.

Moderatisme (*Wasaṭiyah*) sebagai Pendekatan

Sejak fajar kelahirannya, Islam telah membawa nilai-nilai moderat (*al-tawassuṭ*), keseimbangan (*al-iʿtidāl*), toleransi (*al-samahah*), memudahkan (*al-yusruw al-taysīr*), tidak memberatkan dan tidak menyulitkan (*ḍafʿ al-haraj wa al-mashaqqah*), baik dalam akidah, ibadah, akhlak, muamalah, serta dalam hubungan sosial dan kemanusiaan. Sebab itu Islam dikenal sebagai agama yang cinta kebenaran dan toleran (*al-Ḥanafiyah al-samhah*)[5]. Ali ibn Nayif menyatakan:

> الإسلام تميز منذ فجر دعوته في العهد النبوي بالتوسط والاعتدال والسماحة واليسر، ودفع الحرج والمشقة سواء في العقيدة أو العبادة أو الأخلاق والمعاملات، والعلاقات الاجتماعية والإنسانية؛ فهو دين الحنيفية السمحة.

Moderat bukanlah menyatukan antara kezaliman dan keadilan, bukan juga menyatukan antara mafsadah dan maslahat, antara yang halal dan haram dan bukan bukan pula menggabungkan antara yang hak dan yang batil. *Wasaṭiyah* juga bukan berdiri di tengah-tengah dua kebenaran, atau berdiri di tengah antara dua kebatilan atau berada di tengah kebenaran dan kebatilan. Sebab berada di tengah yang hak dan yang batil, atau berada di tengah dua kebenaran atau dua kebatilan bukanlah cara beragama, karena berarti ia tidak melakukan apapun. *Wasaṭiyah* adalah bersikap adil dan seimbang di antara dua sikap yang saling berlebihan sehingga kutub sebelah kanan cenderung menafikan kutub sebaliknya. *Wasaṭiyah* adalah sikap *tawāzun* dan *iʿtidāl* di antara kecenderungan berlebihan (*ifrāṭ*) dan kecenderungan kelengahan (*tafrīṭ*). *Wasaṭiyah* adalah:[6]

---

5 ʿĀlī ibn Nayif al-Sayahud, *Al-Khulashah fī Fiqh al-Aqaliiyat* (al-Maktabah al-Shamīlah) juz I, hlm, 47.

6 *Ibid*, juz I, h. 48.

فالوسطية في الشرع تعني الاعتدال والتوازن بين أمرين أو طرفين بين إفراط وتفريط أو غلو وتقصير ، وهذه الوسطية إذن هي العدل والطريق الأوسط الذي تجتمع عنده الفضيلة.

Wasaṭiyah adalah cara pandang seimbang (*manhaj mutawazin*) dengan melihat konteks zaman dan tempat di mana teks suci digali dan akan diterapkan, serta melihat manusia sebagai bagian penting yang akan menjalankan kebijakan hukum dan menerima manfaat dari kebijakan hukum yang mereka jalankan. *Wasaṭiyah* adalah cara pandang yang melihat realitas tidak terpisahkan dari upaya penafsiran teks suci.

Wasaṭiyah adalah cara pandang yang memadukan antara *al-naqlu al-ṣahīh* dan *al-ʿaqlu al-sharīkh* dengan tetap mengikatkan pada tujuan syariat. *Wasaṭiyah* adalah cara pandang yang melihat *al-wasā'il* bersifat lentur dan bisa beradaptasi dengan perkembangan peradaban serta melihat tujuan sebagai sesuatu yang subtantif-ajek. *Wasaṭiyah* adalah cara pandang yang memadukan secara apik antara nilai-nilai syariat yang universal (*kulliyah*) dan ajaran syariat partikular sebagai wujud praktis dari nilai-nilai universal. *Wasaṭiyah* adalah Islam yang membuka diri dan mewarnai peradaban tanpa kehilangan spirit religiositasnya. Yang keseluruhan bermuara pada Islam yang *raḥmah li al-ʿālamīn*, inklusif, dan semangat memudahkan manusia dan tidak memberatkannya. Inilah makna *wasaṭiyah* sebagaimana dikemukakan oleh Ali ibn Nayif dalam *al-Khulashah fī Fiqh al-Aqalliyat*.

أن الوسطية تقدم منهجاً متوازناً، مرتبطاً بالزمان والمكان والإنسان، موصولاً بالواقع، مشروحاً بلغة العصر، جامعاً بين النقل الصحيح والعقل الصريح، محافظاً في الأهداف، متطوراً في الوسائل، ثابتاً في الكليات، مرناً في الجزئيات، منفتحاً على الحضارات بلا ذوبان. إذن أن الوسطية هي منهج في فهم الإسلام يقوم على الإقرار بحق الاختلاف المشروع في ظنيات الأحكام وموارد الاجتهاد وفروع المسائل وتحقيق المناط، وهو من باب الرحمة والتوسعة والتيسير على الأمة ورفع الحرج عنها.

Al-Qur'an menegaskan, bahwa Allah menjadikan Umat akhir zaman

sebagai *ummatan wasathan*, umat yang memiliki karakter *wasaṭiyah* agar mereka menjadi saksi (syuhada) bahwa cara beragama sebagaimana dipraktikkan sebelumnya "gagal" menyatukan umat manusia. Sebagaimana dikisahkan dalam sejarah kenabian, bahwa umat Bani Israil terlalu keras. Sebagai bentuk pertaubatan dan penebusan dosa, misalnya, Bani Israil harus menghilangkan nyawa mereka sendiri (*faqtulū anfusakum*). Contoh lain, jika pakaian-pakaian mereka terkena najis, maka bukan dicuci, tetapi harus dipotong. Sebaliknya umat Nasrani dikenal dengan sikap lemah lembut yang berlebihan sampai nabinya pun rela dikorbankan sebagai bentuk penebusan dosa dan kasih sayang pada umatnya. Kedua corak keberagamaan sebagaimana dikisahkan dalam lembaran sejarah tersebut tidak mampu menyatukan kemanusiaan di atas kemajemukan dan keragaman umat manusia. Islam, sebagai agama terakhir yang melanjutkan agama-agama besar sebelumnya dicanangkan untuk memperjumpakan kemanusiaan itu. Oleh karena itulah ia harus berdiri tegak menyuarakan keadilan dan keseimbangan sebagai saksi bahwa hanya corak keberagamaan yang *wasathiyah*-lah yang mampu menyatukan kemanusiaan dengan berbagai latar belakang etnis, geografis, ras serta agama dan kepercayaannya. Al-Shāṭibī menyebut bahwa pengetahuan terhadap latar belakang, realitas empiris dan kebutuhan manusia menjadi prasyarat penafsiran sahih dari setiap teks suci.[7] Uji sahih kebenaran penafsiran di samping pemahaman yang mendalam terhadap teks dan konteksnya adalah pengetahuan yang utuh terhadap latar belakang, realitas empiris dan kebutuhan manusia yang akan menjadi obyek hukum.

Karakteristik Islam (Fikih) *Wasaṭiyah*

Sebagian umat Islam mungkin masih dilanda kebingungan dengan

7 Abī Isḥāq Ibrāhīm al-Lakhami al-Shāṭibī, *al-Muwafaqat fī Uṣul al-Aḥkām* (Dār ar-Rashād al-Hadīthah, Dār al-Baidha', tt) juz III, h. 351. Baca juga Abī Isḥāq Ibrāhīm al-Lakhami al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Aḥkām* (Dār ibn Affān, Maktabah Shamīlah, 1997) juz IV, h. 151.

beragamnya istilah untuk menyebut hukum Allah. Ada yang menyebutnya syariat, syariat Islam, agama, agama Islam, Islam, hukum Islam, fikih, fikih Islam dan lain sebagainya. Sekalipun belakangan, istilah syariat lebih populer bersamaan dengan kecenderungan formalisasi syariat dalam kebijakan-kebijakan pemerintah. Sesungguhnya semua istilah-istilah tersebut sama-sama menunjuk pada satu pusat, yaitu hukum Allah. Dalam maknanya yang luas, fikih adalah syariat dan syariat adalah fikih. Fikih dan syariat adalah Islam itu sendiri. Sebagian ulama membedakan antara syariat dan fikih, bahwa syariat adalah hukum Allah sebagaimana tertulis di dalam al-Qur'an dan al-sunnah al-ṣahīhah yang *taken for granted*, yang *given*, yang apa adanya sebagaimana diwahyukan sehingga kebenarannya bersifat absolut-universal, sedangkan fikih adalah produk dari penafsiran dari apa yang telah diwahyukan, dalam arti kata lain, fikih adalah produk ijtihad dari seorang mujtahid yang karenanya kebenarannya bersifat relatif-termporer.

Namun pembedaan itu justru mengaburkan seakan akan fikih bukan syariat dan dan syariat bukan fikih dan karenanya, fikih bukan Islam. Pandangan yang tidak tepat karena; pertama tidak ada satu teks suci pun baik teks yang bersifat *qaṭʿī* maupun *ẓannī* yang lepas dari penafsiran dan ijtihad, walaupun ijtihad dalam dua jenis teks berbeda dalam tingkat dan levelnya. Ijtihad dalam teks *qaṭʿī* berada di level "*tahqīqu al-manaṭ*", bagaimana mengaplikasikan doktrin dalam teks tersebut ke dalam realitas empiris kehidupan, sedangkan ijtihad dalam teks *ẓannī*, di samping di level "*tahqīq*" juga dalam level "*takhrīj al-manaṭ*", menggali sejauh kemampuan manusia makna dibalik teks yang multimakna dan *interpretable* tersebut. Kedua, fikih kerap kali didefinisikan dengan *al-aḥkām al-sharʿiyah* atau *al-ʿilm bi al-aḥkāmi al-syarʿiyah*, yang digali dari teks-teks partikular.[8] Definisi fikih seperti ini jelas menyatakan bahwa fikih adalah bagian dari syariat. Jadi syariat dan fikih sama-sama bersifat *sharʿiyah*, disarikan dari dari teks syariat, hanya yang pertama dipahami secara sederhana dari teks syariat,

8 ʿAbd al-Wahhāb Khallāf, *Ilmu Uṣūl al-Fiqh*.

sedangkan kedua digali, diijtihadi dengan segenap kemampuan dari teks syariat yang sama.

Hukum Allah adalah kalam Allah *al-Nafsiy al-azaly* yang melekat dalam zat Allah sebagai salah satu siat-sifat Allah. Dalam Teori al-Ashʿārī, kalam Allah adalah sifat Allah yang *lā hiya huwa wa lā hiya ghayruhū*, sifat itu bukan Dia, namun juga bukan selain-Nya. Dengan demikian hukum Allah adalah firman Allah yang melekat dalam zat Allah yang *bi lā harf wa lā ṣawt*.[9] Hakikatnya tidak ada satu pun yang dapat mengetahui "hukum Allah" kecuali orang yang bertemu dan berhadapan langsung dengan Allah. Bahkan Orang yang berhadapan langsung dengan Allah pun belum tentu secara otomatis mengetahui hukum Allah, sebab hukum Allah adalah sifat Allah itu sendiri. Terkecuali jika Allah memberikan Informasi, memberikan wahyu bahwa sifatnya adalah begini-begitu. Dan ternyata, sebagai bentuk kasih sayang Allah kepada umat manusia, dengan menyadari ketidakmampuannya membaca kalam Allah yang *bi lā harf wa lā ṣawt* itu, maka Allah menurunkan apa yang disebut dengan "Tanda" sebagai penanda terhadap hukum Allah yang melekat dalam zat-Nya. Tanda itulah yang kemudian disebut dengan "ayat". Makaal-Qur'an disebut sebagai ayat karena ia sebagai tanda dari hukum Allah yang "di sana". Jadi hukum Allah bukan berada di dalam al-Qur'an, melainkan berada dalam zat Allah. Al-Qur'an tidak lain adalah tanda atau ayat sebagai penanda hukum Allah. Jadi hakikatnya, hanya Allah sendiri yang mengetahui hukum Allah, manusia hanya berupaya mengetahui hukum Allah melalui pembacaan terhadap tanda atau ayat itu.

Secara filosofis, pemahaman hukum Allah seperti ini, seharusnya membuka ruang moderatisme dan toleransi untuk menghargai pandangan orang lain yang berbeda sebagai buah dari cara pandangnya

9 Taj al-Dīn ʿAbdul Wahhab al-Subki, *Jamʿ al-Jawami'* (Dār al-Kutub al-ʿIlmiyah, Beirut, 2006) juz 1, h. 25.

terhadap tanda atau ayat tadi. Menurut al-Ṭūfī[10] dan Juga al-Shāṭibī[11], dari ribuan bahkan jutaan ayat-ayat Allah yang tersebut baik dalam kitab Suci (ayat *tanziliyyah*) maupun yang tertulis di dalam jagat raya (ayat *kawniyah*), nyaris mustahil ditemukan tanda atau ayat yang *qaṭʿī*, yang secara terang benderang berimplikasi (dalalah) terhadap hukum Allah. Mujtahid atau ulama yang menyadari akan hal ini, umumnya mengakhiri pencariannya terhadap "hukum Allah" dengan ungkapan *Wallāh aʿlam bi al-ṣawab*, hanya Allah yang mengetahui kebenaran hakiki. Pandangan semacam ini seharusnya menghindarkan umat Islam dari "*truth claim*", klaim kebenaran yang menjadi akar dari permusuhan, kebencian, saling *menyalahkan*, merasa paling Islam, merasa paling saleh, dan akhirnya berbuah fanatisme atas dasar perbedaan mazhab atau perbedaan penafsiran terhadap ayat dan tanda itu. Pemahaman hukum Allah dengan seluruh dimensinya—dengan demikian—menjadi penting untuk mengurai benang kusut model keberagamaan yang telah melahirkan permusuhan dan kebencian antara berbagai mazhab, masa lalu, kini dan yang akan datang.

Al-Syaʿrānī dalam kitab Mizan al-Kubrá, bisa dilihat sebagai upaya luar biasa moderatisasi hukum Allah setelah sebelumnya al-Syaʿrānī melihat permusuhan antara mazhab yang tidak kunjung usai. al-Syaʿrānī meyakinkan bahwa seluruh pendapat ulama yang digali dengan kejujuran, ketulusan dan dedikasi tinggi dari teks suci dan kemudian dirumuskan dalam kitab-kitab mazhab adalah berasal dari satu sumber yang sama yaitu apa yang beliau sebut sebagai *bahr al-sharīʿah*, lautan syariat. Semua mazhab, ungkapnya, menciduk dari sumber yang sama walaupun dari sisi yang berbeda dan menuju pada tujuan yang sama, juga walaupun dari sisi yang berbeda pula. Bermazhab hakikatnya adalah membangun jalan-jalan untuk menuju satu tuju-

10 Naj al-Dīn Sulaymān ibn ʿAbd al-Qawī, al-Ṭūfī al-Hanbalī, *Kitab al-Taʾyīn fī Sharh al-Arbaʿīn* (Muʾassasah ar-Rayyan, Beirut, 1998) h. 251.

11 Abī Isḥāq Ibrāhīm al-Lakhami al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣul al-Aḥkām* (Dār ibn Affān, Maktabah Shamīlah, 1997) juz 4, h. 151.

an dari seluruh umat manusia, yaitu kebahagiaan dunia dan akhirat. Tujuan itu digambarkan oleh Imam al-Syaʿrānī sebagai "surga" yang penuh dengan kebahagiaan tanpa kesengsaraan, kenikmatan tanpa kepedihan. Semua mazhab, tuturnya, menuju tujuan yang sama sekalipun dari sudut yang berbeda dengan jalan yang berbeda-beda, itulah mazhab. Sekalipun pandangan al-Syaʿrānī cenderung absolutisme, namun ia hendak menegaskan bahwa perbedaan jalan, tidak dapat dihindarkan, sehingga yang bisa dilakukan adalah memahamkan bahwa jalan-jalan itu menuju tujuan yang sama.

Untuk mengembangkan corak keberagamaan yang *al-wasaṭiyah* ulama telah berupaya menampilkan dimensi-dimensi ajaran Islam (fikih) yang sangat kaya. Berikut ini beberapa dimensi yang telah dikembangkan ulama untuk menampilkan bahwa Islam benar-benar moderat: (1) syariat Islam antara akidah, akhlak dan amaliah; (2) syariat Islam antara ilahi dan insaniah; (3) syariat antara *al-mithaliyah* dan *al-waqiʿiyah*; (4) syariat antara ʿ*aẓimah* dan *rukhshah*; (5) syariat antara *taʿabbudiyah* dan *taʿaqquliyah*, (6) syariat antara *qaṭʿiyah* dan *ẓanniyah*, (7) syariat antara *al-wasā'il al-murunah*, *al-mutahawwilah*, *al-mutaghayirah* dan *al-maqāṣid al-thabitah*. Mengenal dimensi-dimensi ini sekaligus sebagai karakteristik ajaran Islam, menjadi penting untuk tidak terjebak dalam absolutisme, klaim kebenaran, formalisme, universalisme, nihilisme, liberalisme dan cara pandang yang terlalu kanan atau terlalu kiri.

Syariat Islam bukan hanya dan bahkan bukan *al-aḥkāmal-ʿamaliyah*, seperti salat, zakat, haji, sedekah, jihad, *qitāl*, kisas, hudud, munakahat, jual beli (*al-buyu'*) atau muamalah, jinayah, dan amaliah lainnya yang berkait erat dengan halal-haram, dan boleh-tidak boleh sebagaimana dibahas secara detail di dalam kitab-kitab fikih. Syariat Islam juga bukan *al-aḥkām khuluqiyah* (akhlak tasawuf), seperti dermawan (*al-jūd*), jujur (*as-shidqu*), adil (*al-ʿadl*), rendah hati (*al-tawaḍuʿ*), menerima apa adanya (*qanaʿah wa al-zuhd*), rasa terima kasih, iri dengki, sombong, dan lain sebagainya yang berkait erat dengan baik-buruk dan pantas-tidak pantas. Syariat Islam juga bukan *al-aḥkāmal-iʿtiqadiyah*

(akidah), seperti iman kepada Allah, malaikat, para utusan, kitab suci, dari pembalasan, konsep-konsep takdir, kufur, musyrik, alam gaib, surga-neraka, bidadari, dan lain sebagainya yang menyangkut keimanan dan kepercayaan. Syariat Islam adalah perpaduan secara utuh antara *al-aḥkām al-iʿtiqadiyah*, *al-khuluqiyah* dan *al-ʿamaliyah*. Yang pertama, *al-iʿtiqadiyah* sebagai ruh-substansi, kedua, *al-khuluqiyah* sebagai nilai moral etiknya dan yang ketiga, *al-ʿamaliyah* sebagai perwujudan riil di alam nyata, di tengah tengah kehidupan manusia.

Al-aḥkām amaliah tanpa *al-khuluqiyah*, bagaikan jasad tanpa nilai begitu pula *al-aḥkām al-ʿamaliyah* dan *khuluqiyah* tanpa *al-aḥkāmal-iʿtiqadiyah* bagaikan jasad yang bernilai tanpa nyawa. Sebagai ilustrasi, ajaran salat, zakat, haji, misalnya, tanpa menjauhkan orang dari sifat keji dan mungkar, tanpa menghadirkan rasa saling membantu, saling empati, dan saling menghargai kemanusiaan, maka salat, zakat dan haji tersebut hanyalah amaliah tanpa nilai apapun. Demikian pula jika amaliah dan *khuluqiyah* itu tidak didasarkan pada ketuhanan, maka ia hanyalah amaliah tanpa ruh. Cara pandang yang memisah-memisahkan ketiga ajaran inilah yang melahirkan corak keberagamaan yang tekstualis dan formalitas belaka yang mengutamakan wadah dari pada isi. Kita melihat bagaimana konsep halal-haram dan boleh tidak boleh yang berkait dengan amaliah menjadi ajaran yang begitu digandrungi sehingga mengabaikan nilai-nilai baik-buruk dan kepantasan. Yang penting halal, tidak peduli apakah pantas dilakukan atau tidak, yang penting halal, apakah ia mencerminkan rasa keadilan atau justru melahirkan kezaliman, itu tidak penting. Cara berpikir dan beragama serba amalaiah atau yang umumnya disebut serba fikih inilah menjadikan Islam kehilangan ruh dan nilainya, serta melahirkan corak Islam yang intoleran, keras kepada orang lain dan juga kerap kali keras kepada orang dalam internal agamanya. Islam moderat adalah Islam yang melihat ketiga kategori ajaran di atas sebagai bagian yang tidak dapat dipisahkan.

Demikian pula, syariat Islam bukan hanya semata-mata berbicara tentang ketuhanan (ilahi) tetapi juga berbicara tentang kemanusiaan

(insani), sekalipun saya meyakini bahwa ketika Islam berbicara konteks ketuhanan sesungguhnya inheren berbicara kemanusiaan dan sebaliknya. Tuhan dan manusia tidak dapat di pisahkan. Ajaran Islam diwahyukan oleh Allah kepada umat manusia dan bahkan kepada alam raya bukan untuk kebesaran Allah, bukan juga untuk membuktikan bahwa Allah adalah Maha Segalanya, sebab tanpa itu pun, Allah sudah Maha Segalanya, melainkan lebih untuk mewujudkan kemaslahatan dan kebaikan manusia dan alam raya baik di dunia dan akhirat kelak. Ajaran salat dan haji misalnya, sekalipun secara kasatmata tampak sebagai ajaran untuk mengagungkan Tuhan, tetapi sesungguhnya dicanangkan untuk kemaslahatan manusia.

Bahkan terkadang untuk tujuan kepentingan manusia, Allah memberikan kemudahan untuk mengurangi hak-Nya. Untuk kepentingan mempermudah manusia ketika melakukan perjalanan untuk tujuan memenuhi kebutuhannya, Allah mengajarkan salat yang awalnya harus dilakukan di lima waktu boleh dilakukan hanya dalam tiga waktu (jamak), dan bahkan juga membolehkan pengurangan jumlah rakaat yang empat rakaat menjadi dua rakaat. Demikianlah Allah menunjukkan bahwa ajaran Islam bukan untuk kepentingan Allah, tetapi untuk kepentingan manusia. Namun demikian pandangan yang "serba manusia" yang seakan menafikan Tuhan, juga telah terbukti melahirkan individualisme yang mengajarkan kebebasan tanpa batas.

Islam moderat adalah Islam yang menyatukan antara aspek ilahi dan aspek insani. Islam moderat adalah Islam yang menyatukan antara yang *mithaliyah* (idelaitas) dengan yang *waqiʿiyah* realitas. Islam moderat hakikatnya adalah Islam yang *raḥmah li al-ʿālamīn* itu sendiri, yaitu Islam yang menghargai ketuhanan, kemanusiaan, keadilan, toleransi, kesetaraan, berkemajuan, berkeadaban, sejalan dengan perkembangan dunia, dan nilai-nilai agung lainnya, yaitu Islam sebagaimana yang diwahyukan Allah SWT.

Metode Membangun Islam (Fikih) Moderat

Bagaimana cara memahami Islam, sehingga mampu mengantarkan

pada Islam sebagaimana dicita-citakan di atas? Paradigma (*wijhah al-naḍār*) moderatisme atau *wasaṭiyah* sebagaimana disebut di atas, penting menjadi basis pemahaman bagaimana mendekati dan menafsirkan teks-teks suci dan sunnah nabi serta teks-teks lain yang tersebar di alam raya. Dengan paradigma ini diharapkan memampukan melihat Islam secara adil, seimbang, menyeluruh dan utuh. Dari aspek metodologis, ulama masa lalu sesungguhnya telah meletakkan dasar-dasar dan kaidah-kaidah bagaimana memahami sumber-sumber syariat yang diyakini mendekatkan pemahaman Islam sebagaimana yang diwahyukan, sekalipun tetap saja menyisakan ruang ketidaktercukupan metodologis. Dasar-dasar dan kaidah itu, antara lain, bisa disebut dengan usul fikih.

Usul fikih adalah seperangkat metode untuk melakukan pembacaan terhadap dialektika antara teks (*nuṣūs syar'iyyah*) di satu sisi dan realitas empiris masyarakat di sisi yang lain. Inti yang menjadi kajian usul fikih adalah (1) *al-qawāʿid al-lughawiyah* dan ke (2) *al-qawāʿidal-tashrīʿiyah*. *Qawāʿidlughawiyah* digunakan untuk memahami dan analisis teks-teks al-Qur'an dan juga al-sunnah secara benar. Sedangkan *al-qawāʿidal-tashrīʿiyah* yang berpusat pada kajian *maqāṣid al-sharīʿah* ditujukan untuk mempersambungkan makna teks tersebut terhadap realitas empiris dan kebutuhan riil masyarakat di mana teks hendak dibumikan. Analisis teks dan analisis *maqāṣid al-sharīʿah* harus dijalankan secara padu ketika seseorang hendak mengijtihadi problem kemanusiaan. Ijtihad yang hanya bertumpu pada teks akan melahirkan corak fikih yang kering dari nilai-nilai kemanusiaan. Sebaliknya, ijtihad yang hanya berpijak pada *maqāṣid al-sharīʿah* akan mengakibatkan tampilan wajah fikih yang liar.

Untuk memenuhi kebutuhan analisis teks, usul fikih menghadirkan kaidah-kaidah kebahasaan yang luar biasa rumit sekaligus menarik. Dimulai dari kategori lafal (kata) *al-'āmm, al-khās*, *al-muṭlaq*, *al-muqayyad*, *al-amr*, *al-nahi*, *al-mushtarak*, *al-muawwal*, *al-haqīqah*, *al-majāz*, *al-kināyah*, *al-ẓāhir*, *al-nash*, *al-mufassar*, *al-muḥkām*, *al-khafi*, *al-musykil*, *al-mujmal*, dan *al-mutashābih* sampai pada teori kalimat yang ter-

diri dari *al-manthūq*, *al-mafhūm* (dalam teori *Shāfiʿiyah*), *ʿibārahal-nash*, *ʿisyārahal-nash*, *dalalah al-nash*, dan *iqtidhā' al-nash* (dalam teori Ḥanafiyah).

Teori-teori tersebut dapat digunakan untuk membelah, menggali dan membuka sekian makna-makna, pesan-pesan suci Tuhan yang masih tersembunyi dalam dinding teks. Bukankah ucap Ali RA, *al-Qur'an hammal dhū awjuh*, al-Qur'an mengusung banyak kemungkinan arti? Arti-arti yang menggenang dalam *nuṣūṣ*al-Qur'an bagaikan air lautan yang terbungkus dalam celah-celah teks yang hanya dapat dibaca dengan berbagai macam teori. Usul fikih menyediakan teori-teori tersebut.

Suatu bagian lagi inti usul fikih yang tidak kalah pentingnya adalah analisis *maqāṣid al-sharīʿah* sebagai tujuan substantif kehadiran *nuṣūṣ* syariat. Ulama terkemuka seperti al-Ghazālī (W. 504), al-Ṭūfī (W. 716), dan juga al-Shāṭibī (W. 780) telah memberikan eksplorasi menarik dan mendalam atas wacana ini. Sekalipun konsep maslahat mereka masih terkesan teosentris, namun ada setitik cahaya yang dapat kita gunakan sebagai lentera untuk membangun maslahat yang lebih humanis-antroposentris dan memberikan jaminan kesejahteraan pada seluruh umat manusia.

Di sisi lain, usul fikih mempersiapkan metode-metode alternatif lain ketika problem kemanusiaan tidak dapat dicukupi secara langsung oleh teks setelah dilakukan pembacaan secara komprehensif. *Istihsān*, *al-ʿurf*, *al-qiyās*, *sadd al-dzari'ah*, *maṣlaḥah mursalah* adalah sebagian metode alternatif itu. Metode yang pertama dan yang kedua ini tidak bersifat hierarkis, melainkan berjalan beriringan dan saling melengkapi. Metode-metode alternatif itu bukannya suatu hal yang berdiri sendiri, melainkan telah diteladankan spiritnya justru oleh al-Qur'an sendiri. Secara singkat dapat dikatakan, bahwa untuk memahami teks-teks suci baik ayat *tanziliyah* maupun *kawniyah* dibutuhkan langkah-langkah: (1) Pemahaman mendalam terhadap *al-qawāʿidal-uṣūliyahal-lughawiyah*; (2) mengetahui *sabab al-nuzūl* sebagai konteks sosial-ekonomi, sosial budaya kelahiran sebuah teks; (3) men-

gaitkan satu teks dengan teks yang lain. Hal ini perlu dilakukan, sebab al-Qur'an adalah satu kesatuan yang tidak bisa dipisahkan. Menurut *ʿulum al-qur'an*, bagian-bagian teks-teks al-Qur'an saling menafsirkan antara yang satu dengan yang lain. Di samping itu, Islam *wasaṭiyah* sebagaimana Islam yang diwahyukan, pastilah tidak terdapat dalam bagian-bagian *nuṣūṣ* atau hadis nabi secara terpisah. Sebab itu pemahaman yang menyeluruh dengan mengaitkan satu teks dengan yang lain menjadi keniscayaan;dan [4] memahami *maqāṣid al-sharīʿah*[12]. *Ma-*

12 *Al-maqsid* (plural: *al-maqāshid*) secara etimologi bermakna *al-hadf* (*objective*), *al-gharaḍ* (*principle*), *al-maṭlūb* (*intent*) dan *al-ghayah* (*goal*). Kata *al-maqshid* dalam bahasa Inggris semakna dengan *end* (الإند), *telos* (التيلوس) dalam bahasa Yunani, *finalite* (الفيناليتيه) dalam bahasa Prancis, dan *zweck* (زْفيك) dalam bahasa Jerman. Sedangkan secara terminologi, para pakar *al-maqshid* memberikan definisi dengan redaksi yang berbeda namun mengacu pada substansi yang sama. *Maqāṣid al-sharī'ah* adalah "rahasia, makna, dan hikmah yang berada di balik setiap ketentuan hukum yang disyariatkan Allah". Pertanyaan-pertanyaan, apa makna, rahasia, hikmah di balik kewajiban shalat, haji, zakat, pernikahan, perceraian, dan seterusnya dapat mengantarkan pada pencarian *maqāṣid al-sharīʿah* di balik ketentuan hukum itu. Sebagian ahli fikih berpandangan bahwa *maqāṣid al-sharīʿah* atau *maqāṣid al-sharī*ʿ atau *maqāṣid al-sharʿiyah* semakna dan sinonim dengan *al-maṣālih*. ʿAbd al-Mālik al-Juwaynī (w. 478 H/ 1185 M) adalah salah satu ulama yang menggunakan istilah al-*maqāṣid* dan *al-maṣālih al-ʿāmmah* dalam arti yang semakna. *Al-maṣālih* adalah jamak dari kata *al-maslahah* yang berarti *al-khayr* (kebaikan) atau *al-manfaʿah* (kemanfaatan). *Al-maslahah* secara bahasa juga bermakna kebalikan *al-mafsadah* yang berarti kerusakan. Kata 'maslahat' (dalam Bahasa Indonesia) dialihkan dari Bahasa Arab "*al-maslahah*" yang berawal dari kata dasar صَلَحَ-يَصْلَح, yang berarti kebalikan *fasada* (kerusakan). Kamus Besar Bahasa Indonesia mendefinisikan 'maslahat' dengan "Sesuatu yang mendatangkan kebaikan (kemaslahatan, dsb. faedah atau guna". Jadi, kemaslahatan adalah kegunaan, kebaikan, manfaat, dan

qāṣid al-sharīʿah bukan hanya memahami tujuan disyariatkan suatu hukum, melainkan juga memahami secara komprehensif kebutuhan nyata masyarakat dalam seluruh lapisan-lapisan kehidupannya di setiap saat, setiap waktu dan setiap zaman. Dengan paradigma *wasaṭiyah* dan metode usul fikih, sebagaimana tersebut, diharapkan syariat Islam akan menjadi *raḥmah li al-ʿālamīn*, Islam yang menghormati hak asasi manusia, Islam yang berpihak kepada kelompok yang lemah dan dilemahkan, Islam yang menjunjung tinggi kemuliaan kemanusiaan, menegakkan keadilan, menghormati keragaman dan pluralitas, Islam sebagaimana yang diwahyukan.

Wallāh aʿlam.

---

kepentingan. (baca: Jasser Auda, Maqāṣid al-Sharīʿah as Philoshophy of Islamic Law: a Systems Appproach (London, Washington, IIIT, 2008) h. 2., Aḥmad ar-Raysūnī, Nadhariyah Al-Maqāṣid ʿinda al-Imām al-Shāṭibī, (al-Maʿhad al-Alamī, li al-Fikr al-Islāmī, 1990) h. 18., dan al-Imām Muhammad Ṭāhir ibn ʿĀshūr, *maqāṣid al-sharīʿah* al-Islāmiyah (Tunisia, Dār al-Salām, 2006) h. 39).

Penggunaan Maslahat dalam Fatwa: Menjawab Tantangan Modernitas

Asep Saepudin Jahar

Pendahuluan

Kajian fatwa selama ini menjelaskan tentang syarat, rukun dan fungsi fatwa[13] dalam menjawab masalah-masalah kontemporer. Pada sisi lain kajian fatwa membahas tentang dinamika fatwa sebagai respons atas perubahan sosial, ekonomi dan politik, sehingga rumusan fatwa ditafsirkan ada hubungannya dengan isu-isu demikian. Kajian tentang fatwa yang ada saat ini juga mendiskusikan fungsi mufti dan pemohon fatwa (*mustaftī*) dan sumber-sumber hukum yang digunakan sebagai fatwa. Namun bagaimana maslahat digunakan untuk merumuskan fatwa kontemporer saat ini masih sedikit dibahas para ahli. Tulisan ini membahas posisi dan fungsi maslahat dalam merumuskan fatwa saat ini. Tulisan ini bertujuan untuk memberikan perspektif baru bagaimana fatwa berfungsi merespons masalah-masalah aktual dan modern sehingga menyelesaikan masalah masyarakat saat ini yang selalu berkembang dan berubah.

Secara garis besar tipe fatwa dilihat dari metodologi dan cara penggunaan sumber hukumnya dapat dibagi dua; pertama, fatwa yang bersifat konservatif; dan kedua, fatwa yang beraliran modern.[14] Model

13 Fatwa adalah jawaban atau pandangan ulama terkait masalah agama dan sosial yang menjelaskan tentang boleh atau tidak sesuatu dilakukan oleh seorang muslim.

14 Nico J. G. Kaptein, "*the Voice of the Ulama: Fatwa and Religious Authority in Indonesia*", Archives de sciences sociales des religions, 49e Année, no. 125, Authorités Religieuses en Islam (Jan-Mar. 2004), PP 115-130. 115-117. Pendapat para ulama yang dijadikan acuan biasanya yaitu imam Mazhab Sunni yang empat seperti Hanafī, Mālikī, Shāfiʿī dan Hanbalī. Namun dalam prakteknya model taklid justru hanya mengambil dari salah satu pengikut Mazhab Shāfiʿī, katakan, al-Ghazālī yang dijadikan rujukan.

fatwa konservatif sering disebut juga tradisionalis cenderung menggunakan fatwa dengan merujuk atau mengadopsi pandangan para ulama yang sudah disampaikan pada masa lalu, baik dari kitab-kitab fikih atau kumpulan fatwa yang telah dibukukan. Cara ini dilakukan dengan alasan untuk menghindari "serampangan" dalam berpendapat. Namun juga pendekatan seperti ini sebagai sikap mengagungkan para ulama masa lalu yang diyakini lebih mengetahui hukum dan menguasai hal-hal terkait urusan agama dan sosial. Model fatwa seperti ini sering disebut taklid, yaitu hanya mengikuti pendapat yang sudah ada. Tipe kedua yaitu fatwa modernis. Model ini menggunakan pendekatan akal (rasio) dalam memahami teks untuk mendalami makna dibalik narasi teks. Mengikuti pendapat ulama dengan mengabaikan analisis kritis bukan bagian dari kelompok ini. Bahkan pendapat ulama masa lalu dalam kasus yang sama tetapi konteksnya berbeda untuk saat ini harus ditolak. Inilah model fatwa yang mencoba melakukan ijtihad atau *ittiba'*, mengikuti pendapat ulama masa lalu tetapi memahami konteks dan metode yang digunakannya.

Untuk kajian esai ini, kita akan fokus pada model kedua, bukan dalam arti pengertian modernisnya tetapi pendekatan dan metodologi yang digunakan. Pendekatan yang kita akan bahas yaitu tentang konsep Maslahat yang digunakan dalam perumusan fatwa untuk kepentingan fatwa saat ini.

Maslahat dan Hukum Islam

Menurut para ulama fatwa yaitu jawaban terhadap masalah yang dipertanyakan masyarakat kepada para ulama untuk mendapatkan jawabannya tanpa terkait dengan kepentingan apapun baik itu sponsor atau pesanan. Ia hanya respons objektif terhadap masalah berdasar dalil-dalil nas syariat (al-Qur'an dan al-sunnah) serta kaidah-kaidah yang umum (usul fikih dan kaidah fikih).

Secara akademis dan tanggung jawab, para ulama masa lalu tidak mudah mengeluarkan fatwa atas pertanyaan yang disampaikan, apalagi terkait pertanyaan yang mereka tidak tahu jawabannya. Di-

jelaskan bahwa Imam Mālik ditanya tentang suatu, lalu ia berkata, "Ilmu itu lebih luas dari sekedar masalah ini." Lalu penanya berkata, "Kalau engkau Ayah Abdullah, mengatakan tidak tahu, maka siapakah yang tahu?" Maka Imam Mālik balik bertanya,"Aduh kasihan engkau, apa yang engkau ketahui tentang aku ini? Dan bagaimana sebenarnya aku ini? Dan bagaimana kedudukanku sehingga aku harus mengetahui segala sesuatu yang kalian tidak mengetahuinya?" Kemudian Imam Mālik berkata ibn 'Umar mengatakan: "Aku tidak tahu." Maka, katanya selanjutnya "Siapakah aku? Sesungguhnya yang merusak manusia itu adalah sikap ujub (bangga diri) dan mencari popularitas, sedang sedikit sekali orang yang tidak bersikap seperti itu." Pada kesempatan lain Imam Mālik berkata, "Umar ibn Khaṭṭāb pernah diuji dengan pertanyaan-pertanyaan semacam ini, lalu ia tidak menjawabnya. Ibn Zubayr juga mengatakan, "Aku tidak tahu." Demikian pula ibn 'Umar mengatakan, "Aku tidak tahu." Di sinilah tradisi ulama salaf melakukan kehati-hatian dalam berfatwa, apalagi terhadap sesuatu yang tidak tahu.[15] Pertanyaannya apakah konteks saat ini kemudian kita tidak bisa atau berdiam diri terhadap sesuatu masalah yang dihadapi. Tentu masalah-masalah yang ada perlu ada jawaban yang tegas. Karena itu seperti pernyataan ibn Qayyim al-Jawziyyah masih relevan, yaitu: "Perubahan waktu dan tempat akan menentukan juga perubahan penentuan hukum terhadap sesuatu." Jawaban terhadap masalah masih tetap merujuk pada dasar hukumnya dan kepada metodologi yang diakui oleh para ulama. Maslahat adalah bagian dari kerangka metodologi hukum dalam praktik fatwa.

Maslahat adalah filsafat hukum Islam yang secara substansial melekat dalam masalah perintah, larangan dan pilihan-pilihan dalam ajaran Islam bagi kehidupan muslim (manusia) dalam mencapai keba-

15 M. Erfan Riadi,"Kedudukan Fatwa Ditinjau dari Hukum Islam dan Hukum Positif," *Ulumuddin*, vol. VI tahun IV, (2010): 468-477. Uraian ini dikutip langsung dari tulisan Riadi sebagai gambaran bagaimana para ulama klasik sangat hati-hati dalam berfatwa.

hagiaan hidup di dunia dan akhirat. Bagaimana peran maslahat digunakan dalam merumuskan hukum tergantung para ahli hukum.[16] Perumusan fatwa adalah terkait dengan ijtihad ulama dalam menghasilkan kesimpulan baru terhadap masalah-masalah yang belum ada penjelasan hukumnya. Maslahat adalah "rubrik" utama para ulama dalam merumuskan fatwa. Alasan para ulama menggunakan maslahat dalam menjawab masalah hukum bukan suatu mengada-ada, atau berdasar pada pandangan rasional belaka atau sering disebut rasionalitstik objektif.[17] Tetapi ia telah menjadi pijakan ulama sejak masa pengembangan usul fikih. Menurut al-Ghazālī, misalnya, maslahat dipahami sebagai tujuan Allah dalam menurunkan hukumnya, yaitu dalam rangka menjaga lima pokok penting kehidupan manusia seperti agama, kehidupan, akal, keturunan dan harta.[18] Artinya, sesuatu yang mengganggu kelestarian lima pokok di atas harus dihindari dan karenanya tetap diarahkan untuk menjaganya. Sebab itu, fatwa sebagai produk hukum dalam merespons masalah-masalah baru akan selalu beraras pada paradigma maslahat sebagai tujuan disyariatkannya hukum.

---

16 Felicitas Opwis, *"Maslaha in Contemporary Islamic Legal Theory" in Islamic Law and Society* 12, 2 (2005): 182-223, 183.

17 Penggunaan istilah rasionalistik objektif sering dirujuk pada aliran Muktazilah yang melihat bahwa baik dan buruk dapat dipahami dan ditetapkan oleh akal, tidak selalu dengan teks (wahyu). Opwis, "*Maslaha in Contemporary Islamic Legal Theory*", 188-190. Lihat juga kutipan Opwis pada George F. Hourani, *Islamic Rationalism: The Ethics of ʿAbd al-Jabbār* [Oxford: Clarendon Press, 1971], 3, 8-13). Pada bagian ini Hourani membagi tentang aliran berpikir ulama klasik pada dua hal: Muktazilah yang rasional di mana kebaikan dan keburukan dapat dinilai oleh akal dan Asy'ariah menjelaskan bahwa wahyu (teks) yang menentukan sesuatu itu baik dan buruk bukan akal semata. A Kevin Reinhart, *Before Revelation: The Boundaries of Muslim Moral Thought* (Albany: State University of New York Press, 1995), 38-61.

18 Opwis, "*Maslaha in Contemporary Islamic Legal Theory*," 188.

Substansi maslahat adanya syariat itu sendiri. Dengan kata lain, syariat yang ada baik dapat dipahami secara mudah maknanya atau memerlukan penafsiran dengan berbagai macam pendekatan harus merujuk kepada kemaslahatan itu sendiri, yaitu kepentingan manusia, baik personal maupun publik. Sumber-sumber syariat itu adalah al-Qur'an, al-sunnah, ijmak atau praktik sahabat Rasulullah dan juga logika (*qiyās*). Sebab itu, fatwa yang dibuat dengan pendekatan maslahat dapat menggunakan pendekatan rasional formal dengan *qiyās* (asal, *furūʿ* hukum, dan illahnya) atau rasional substansial sebagai standar independen dalam penentuan hukum sesuatu dengan merujuk pada perlindungan kelima pokok utama dijelaskan di atas.

Penggunaan maslahat untuk hal-hal yang bersifat sosial dan dihubungkan dengan pemeliharaan lima dasar utama di atas (memelihara agama, akal, jiwa, harta dan keturunan) akan sangat beragam. Di sinilah posisi strategi maslahat dalam fatwa yang akan dibuat. Al-Ghazālī, misalnya, dalam suatu pandangan hukumnya menyatakan bahwa nyawa satu bisa dipertukarkan dengan nyawa manusia yang lebih banyak maslahatnya, jika betul-betul terjadi benturan dalam dua kasus yang harus memilih. Dalam al-Qur'an sendiri tidak ditegaskan tentang adanya pilihan dalam pertaruhan nyawa jika dihadapkan dalam suatu masalah yang pelik. Al-Qur'an menjelaskan tentang pentingnya perlindungan nyawa, bahkan menjaga satu nyawa sama dengan menjaga nyawa semua manusia. Inilah bagian dari posisi maslahat dalam hukum Islam ketika dituntut untuk memberikan solusi atas pilihan-pilihan yang rumit. Maka kerugian atau bahaya yang lebih ringan adalah yang didahulukan dari pada yang lebih berat. Kepentingan sosial atau kemaslahatan umum jauh lebih diprioritaskan dari pada kepentingan parsial atau individual walaupun berbenturan dengan teks nas yang bersifat khusus.[19] Demikian juga jika benturan itu bersifat pada aspek kebutuhan (hajah) dan suplementari (*taḥsīniyah*), maka aspek yang sangat diperlukan (*ḍarūrī*) lebih diutamakan.

19 Opwis, "*Maslaha in Contemporary Islamic Legal Theory*," 194.

Model maslahat yang digunakan untuk menjawab masalah-masalah keagamaan dan sosial dirumuskan oleh ulama Malikiyah, Shihāb al-Dīn al-Qarāfī (d. 684/1285), yaitu menggabungkan pendekatan *qiyās* dan rasional substansial dalam formulasi hukumnya, walaupun berbenturan dengan teks. Teori-teori yang digunakan yaitu *qawāʿid fiqhiyah* dalam kategori *rukhshah* dan *sadd al-zariah*. Posisi maslahat bahkan ditempatkan sangat strategis oleh ulama *Hanābilah*, yaitu al-Ṭūfī (d. 716/1316). Kecuali urusan ibadah yang model dan contohnya sudah baku, al-Ṭūfī menggunakan metode maslahat yang harus diutamakan sebagai solusi masalah-masalah sosial, sekalipun berbenturan dengan nas.[20]

Penggunaan maslahat sebagai instrumen hukum bagi kesejahteraan masyarakat muslim dan menghindari dari perpecahan diadopsi oleh ulama kontemporer yaitu Jamāl al-Dīn al-Qasīmī (1866-1914) dan Rashīd Riḍa (1865-1935). Maslahat bagi mereka ditempatkan pada posisi sangat strategis dalam menyelesaikan masalah umat untuk menghadirkan Islam yang utuh sebagai pemersatu dan penguat masyarakat. Cara ini dipandang sebagai langkah untuk mewujudkan masyarakat progresif, inovatif dan unggul.[21] Dengan kata lain, pendekatan dan metode maslahat dalam penentuan fatwa menjadi sangat penting digunakan untuk mendapatkan solusi terhadap masalah-masalah yang tidak dibahas secara tegas dalam al-Qur'an dan al-sunnah. Sebab itu problem-problem sosial keagamaan akan menempatkan Islam sebagai agama yang memberikan kemaslahatan bagi umat dan kesejahteraan dunia jika fatwa-fatwa itu dibangun atas konsep maslahat syariat itu sendiri, yaitu melestarikan kepentingan manusia untuk mengabdi kepada Rabbnya.

---

20 Opwis, "*Maslaha in Contemporary Islamic Legal Theory*", 195. Dan lihat juga kutipan Opwis dalam buku Mustafa Zayd, *al-Maslahah fī al-Tashrīʿ al-Islāmī wa-Najm al-Dīn al-Ṭūfī* (Cairo: Dār al-Fikr al-ʿArabī, 2nd ed. 1384/1964), 206-17.

21 Opwis, "*Maslaha in Contemporary Islamic Legal Theory*," 201.

Bahkah Abū Isḥāq al-Shāṭibī (1388), ulama Malikiyyah, mengembangkan metode maslahat dengan lebih dalam lagi. Menurut al-Shāṭibī ada tiga kategori maslahat yang bisa dijadikan pertimbangan hukum manakala tidak ada penjelasan secara tekstual dalam al-Qur'an dan al-sunnah. Pertama, *ḍarūrī* (terkait dengan jiwa, agama akal, keturunan dan harta); kedua, *hājiyah* (kebutuhan), suatu kondisi yang menjadi pendukung langsung hal-hal yang berkaitan dengan *ḍarūrī*; dan yang terakhir yaitu *taḥsīniyah*, yaitu sesuatu yang bersifat suplementer, artinya jika ditinggalkan juga tidak mengganggu secara substansial hal-hal yang berkaitan dengan masalah-masalah pokok yang lima di atas. Walaupun pandangan al-Shāṭibī sekilas terlihat serupa seperti yang disampaikan al-Ghazālī tentang maslahat di atas, al-Shāṭibī lebih jauh melakukan reformulasi maslahat dengan menempatkan akal pada posisi yang lebih strategis. Menurutnya dengan keunggulan akal yang diberikan Tuhan, ia akan mengetahui baik dan buruk bagi kepentingan manusia dan juga bahaya yang mungkin akan timbul. Baginya, secara mendasar benar dan salah adalah suatu nilai yang objektif bagi semua manusia. Manusia juga akan menentukan sesuatu nilai-nilai etis dan kemudian akan menentukan keputusannya. Penafsiran hukum atas teks dapat menyimpulkan maknanya di luar narasi tekstual untuk menggali pesan bijak Tuhan dibalik makna literal. Dalam hal ini, kontribusi al-Shāṭibī sangat penting untuk menjadi pijakan dalam berfatwa. Pertama, tujuan syariat dapat dibangun dengan cara deduktif logis yang sering disebut *qiyās* atau analogi. Kedua, yaitu penafsiran makna dibalik teks terhadap fenomena-fenomena yang memberikan kemaslahatan manusia dengan cara induktif, yaitu kasus-kasus yang tersebar sehingga menjadi patokan umum. Di sinilah al-Shāṭibī mencoba menghilangkan kesan adanya "kejumudan" hukum Islam. Dan fatwa kontemporer harus mengarah ke model ini.[22]

22 David L. Jonhston, "*Maqāṣid al-Shariah: Epistemology and Hermeneutics of Muslim Theologies of Human Rights*", Die Welt des Islam 47, no. 2 (2007): 149-187, 160-164. Lihat juga kutipan Jonhston terkait dalam

Beberapa konteks Maslahat yang diuraikan di atas sebagai metode dalam merumuskan hukum patut menjadi pertimbangan dalam fatwa masa kini. Maslahat sebagai metodologi adalah jalan keluar untuk menyelesaikan masalah-masalah saat ini yang rumit dan terus berkembang begitu cepat dari waktu ke waktu. Tanpa merujuk pada metodologi maslahat maka kehadiran Islam bagi masyarakat zaman ini akan dianggap sebagai fosil yang usang dan tidak relevan lagi. Sebaliknya, dasar-dasar teologis hukum Islam telah meletakkan fondasi penting untuk menjawab berbagai masalah dengan sangat fleksibel tanpa mengabaikan tujuan ilahi. Berikut ini akan kita lihat bagaimana fatwa dan metode maslahat selalu digunakan untuk menjawab masalah-masalah yang rumit.

Dinamika Fatwa dalam Praktik

Dalam kajian hukum Islam klasik, penggunaan maslahat sebenarnya menjadi pertimbangan utama dalam merumuskan hukum. Abū Ḥanīfah, Mālik ibn Anas, Muhammad ibn Idrīs al-Shāfiʿī serta imam Aḥmad ibn Hanbal menggunakan standar maslahat sebagai pijakan pandangan hukumnya.[23] Dalam standar maslahat sendiri secara garis besar terbagi tiga: (1) maslahat yang secara jelas diuraikan dalam al-Qur'an dan al-sunnah atau mendapatkan ijmak dari para fukaha; (2) maslahat yang secara nyata bertentangan dengan al-Qur'an dan al-sunnah, karenanya ditolak. Model ini sering juga disebut *maslahah mulgha*; (3) suatu maslahat yang tidak secara tegas diperintahkan atau dilarangnya dalam al-Qur'an dan al-sunnah. Model seperti ini disebut

---

diskusi ini yaitu al-Shāṭibī dalam Muhammad Khalid Masud's *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abu Ishaq al-Shatibi's Life and Thought* (Delhi-6, India: International Islamic Publishers, 1989).

23 Deina Abdelkader, "*Modernity, the Principles of Public Welfare (mas lah a) and the End Goals of Sharıʿa (maqasid) in Muslim Legal Thought" in Islam and Christian-Islam Relations*, vol. 14, no. 2 (2003).

maṣlaḥah mursalah.[24]

Penggunaan maslahat dalam fatwa-fatwa yang selama ini dikeluarkan di Indonesia, walaupun tidak secara tegas, telah menggunakan konsep maslahat sebagai pendekatan dalam mengambil kesimpulan hukum urusan agama dan sosial. Sebab itu fatwa-fatwa yang ada selalu dinamis mengikuti perubahan kondisi sosial, politik, ekonomi dan budaya masyarakat. Salah satu contoh menarik saat ini untuk membuat suatu fatwa melibatkan para ahli sesuai dengan masalah yang dihadapi. Artinya orientasi fatwa betul-betul melihat aspek kemanfaatan dan kemaslahatan. Maslahat yang sering dibangun dalam fatwa yaitu memberikan kemudahan dalam kehidupan publik sehingga memberikan kemaslahatan dan kebaikan.

Mari kita lihat contoh kasus fatwa yang dikemukakan oleh ibn Taymiyyah tentang cerai, *tahlīl* (praktik menyelingi wanita yang telah ditalak tiga). Dalam merespons praktik yang merata pada masanya sekitar abad 13 M. Fatwa ibn Taymiyyah menjelaskan larangan *muhallil*, atau disebutnya itu sebagai bid'a. bahkan ia melarang praktik sumpah untuk talak. Fatwa ibn Taymiyyah dalam kasus larangan *tahlīl*, tidak secara kaku pada kebolehannya dalam fikih, tetapi ia melihat ada praktik yang merata bahkan "*joker*" yang bisa dijadikan sebagai pelaku *muhallil*, untuk menyahkan istri yang telah ditalak tiga untuk bisa kembali kepada suami yang menceraikannya. Praktik seperti ini terjadi karena dimanfaatkan untuk kepentingan ekonomi.[25] Yang menarik, ibn Taymiyyah dalam merespons masalah ini kembali kepada kemaslahatan

---

24 Abdelkader,"*Modernity, the Principles of Public Welfare (mas lah a) and the End Goals of Sharıʿa (maqasid) in Muslim Legal Thought*", 170.

25 Mohamad Abdun Nasir, "*ibn Taymiyah Fatwas on Polygamy in Medieval Islam*," al-Jāmiʿah, vol. 46, no. 2, 2008 M/1429 H, 314-315. Yossef Rapoport, *Marriage, Money and Divorce in Medieval Islamic Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005). Nasir juga mengutip Yossef yang menjelaskan adanya praktik pernikahan yang dilakukan untuk tujuan ekonomi.

yang lebih besar yaitu perlindungan perempuan dari tindakan pernikahan sesaat. Larangan tentang praktik cerai kawin dalam fatwa ibn Taymiyyah yaitu karena tingginya tingkat perceraian pada saat itu. Artinya, penentuan fatwa dilakukan bukan pada pendekatan fikih semata dalam konteks terpenuhi sah, rukun dan syarat saja, tetapi tujuan substansial juga menjadi perhatian penting, seperti yang sudah dipraktekkan oleh ibn Taymiyyah. Di sinilah maslahat digunakan sebagai metode dan pendekatan fatwa.[26]

Jika melihat pada metode pengambilan hukum atau prosedur fatwa yang digunakan ibn Taymiyyah, maslahat ditempatkan pada urutan kelima setelah al-Qur'an, al-sunnah, ijmak dan *qiyās*. Namun demikian, metode maslahat digunakan untuk memberikan solusi pada kasus-kasus yang tidak secara nyata contohnya ditemukan dalam al-Qur'an dan al-sunnah. Walaupun sekilas dianggap di luar dasar-dasar dalil nas, pada pengertian substantifnya, pendekatan maslahat memberikan jawaban yang jelas dan langsung terhadap tujuan syariat itu sendiri, memberikan kemaslahatan bagi manusia dalam kehidupan di dunia dan akhirat. Dalam prakteknya, ternyata ibn Taymiyyah juga menggunakan maslahat, *istihsān*, *sad al-zariah* dan *'urf* ketika nas secara *sharih* (jelas) tidak memberikan jawaban yang tegas tentang masalah yang sedang dihadapi.[27]

Model Fatwa Kontemporer di Indonesia

Dalam kasus fatwa di Indonesia dengan menggunakan metode maslahat yaitu fatwa tentang Keluarga Berencana (KB) dalam penggunaan kontrasepsi. Pada tahun 1930an, Nahdlatul Ulama menolak tentang KB karena alasan cara ini membunuh keberlanjutan keturunan atau generasi. Namun dalam perkembangan selanjutnya sekitar tahun

26 Fatwa tentang kasus perceraian dan hukum keluarga dibahas dalam kumpulan fatwa ibn Taymiyah vol. 32 dan 33.

27 Nasir, "*ibn Taymiyah Fatwas on Polygamy in Medieval Islam*", 312.

1990-an, larangan ini dicabut dan membolehkan alat kontrasepsi,[28] seperti IUD digunakan untuk mengontrol jumlah anak. Bahkan praktik aborsi juga diperbolehkan jika memang melihat ada kemaslahatan untuk ibu atau terlihat anak yang akan dilahirkan cacat. Perubahan fatwa dan kebolehan alat kontrasepsi dianggap bukan lagi membunuh atau mematikan secara permanen tentang kehamilan, tapi itu dipahami sebagai pengaturan anak. Bahkan perempuan dapat menggunakan kontrasepsi dengan didampingi suaminya, walaupun yang memasangkannya dokter laki-laki. Alasan yang dikemukakan dalam kesimpulan hukum NU yaitu adanya kebutuhan dan kesulitan untuk menjaga kepentingan keluarga. Artinya di sini ada a kemaslahatan yang lebih utama diambil dari pada maslahat lain yang lebih kecil.

Perubahan yang signifikan dalam fatwa NU ini dengan tidak lagi mengadopsi pendapat ulama masa lalu (taklid) tetapi melakukan "ijtihad" dalam penentuan hukumnya (Bahtsul Masa'il), adalah suatu lompatan yang berani dan ini sebagai konsekuensi dari tuntutan zaman yang semakin kompleks dalam masalah-masalahnya. Di sinilah proses ijtihad dengan menggunakan "maslahat" dimulai. Perubahan yang menarik adalah menggunakan berbagai pendapat mazhab (*talfīq*) sesuai dengan kebutuhan hukumnya dengan melihat relevansi pendapat dan kebutuhannya. Dalam hal tertentu juga *qiyās* (analogi) digunakan untuk mendapatkan jawaban atas masalah baru yang sedang dihadapi.[29]

Perubahan fatwa dengan menggunakan pendekatan maslahat juga dilakukan oleh Muhammadiyah dan Majelis Ulama Indonesia pada awal tahun 1980-an. Pascatahun 1980-an, Muhammadiyah dan MUI memberikan kelonggaran dalam kontrasepsi wanita dalam pengatur-

---

28 Jeremy Menchik, "*The co-evolution of sacred and secular: Islamic law and family planning in Indonesia" in South East Asia Research*, vol. 22, no. 3 (September 2014), PP 359-378, 373.

29 Achmad Kemal Riza, "*Contemporary Fatwa of Nahdlatul Ulama*", Journal of Indonesian Islam, vol. 5, no. 1 (2011): 34-65.

an jumlah anak dengan melihatnya tidak semata-mata pada maslahat bagi perempuan dan keluarga, tetapi lebih jauh dari itu dimaksudkan untuk membantu pembangunan negara dalam hal penguatan keluarga sejahtera dan keluarga berencana.

Beberapa perangkat hukum yaitu menggunakan pendekatan logis, adil dan relevan. Penggunaan rasio, keadilan dan maslahat menjadi bagian penting dalam penentuan hukum. Walaupun model konservatif dengan mengambil pendapat ulama klasik tidak ditinggalkan sama sekali, namun perubahan kepada penentuan hukum dengan "ijtihad" terhadap makna dibalik teks dengan metode maslahat suatu lompatan penting. Biasanya cara-cara ini dilakukan jika dalam referensi kitab kuning tidak diketemukan dan paradigma usul fikih tidak memberikan jawaban yang memadai terhadap masalah yang dihadapi, maka penggunaan penafsiran hukum seperti yang dikembangkan al-Shāṭibī dijadikan alternatif penting. Inilah perubahan penting dalam perkembangan fatwa di Indonesia. Karena itu maslahat adalah menjadi solusi utama dalam berfatwa.

Kesimpulan

Membaca masalah-masalah hukum begitu kompleks saat ini fatwa membutuhkan instrumen, metodologi dan pendekatan yang memadai. Salah satu perangkat penting untuk memberikan solusi fatwa yaitu dengan metode dan pendekatan maslahat. Langkah ini telah menjadi pijakan para ulama dalam merespons masalah-masalah hukum yang semakin kompleks. Tanpa metode dan pendekatan maslahat akan menempatkan hukum Islam kepada suasana kekakuan.

Penggunaan maslahat sebagai metodologi dan pendekatan menjadi unik dan penting. Pertama, maslahat, seperti dijelaskan di atas, adalah bagian penting dari tujuan syariat, yaitu memberikan kesejahteraan dan keberlanjutan hidup bagi manusia yang mengabdikan dirinya untuk Tuhan dan khalifah di dunia. Kedua, maslahat akan memperjelas bagaimana tujuan hukum itu melindungi kepentingan manusia di Dunia dan Akhirat. Artinya, formulasi hukum apa pun perlu meli-

hat seberapa ‘maslahat’ bagi manusia. Di sinilah hukum Islam perlu mendapatkan bantuan disiplin ilmu lain untuk memberikan perspektif baru. Tanpa itu maka hukum Islam akan seperti fosil yang bertahan pada waktu tertentu saja dan tidak relevan pada masa kini.

Mengarusutamakan *Maqāṣid al-Sharīʿah* dalam Memahami Sumber Hukum Islam

Hengki Ferdiansyah

Pendahuluan

Di antara persoalan dalam hukum Islam yang sampai saat ini masih terus didiskusikan dan diperdebatkan adalah bagaimana cara mendialogkan teks yang terbatas dan realita yang terus berkembang. Ada banyak permasalahan di era kontemporer yang jawabannya tidak ditemukan secara spesifik dalam al-Qur'an dan hadis. Sebab itu, diperlukan sebuah metode dan cara pandang baru terhadap al-Qur'an dan hadis agar kedua sumber hukum ini tetap relevan dengan situasi kekinian dan kedisinian.

Maqāṣid al-sharīʿah merupakan salah satu metode hukum Islam yang mendapat perhatian lebih belakangan ini. Para sarjana muslim mulai melirik kembali teori yang sebetulnya sudah lama dikenal dalam tradisi hukum Islam, namun tidak terlalu populer kecuali setelah al-Shāṭibī menulis *al*-Muwāfaqāt dan diwacanakan kembali oleh ibn ʿĀshūr melalui beberapa karyanya. Karenanya, tidak berlebihan bila al-Shāṭibī disebut sebagai *muʿallim al-awwal* (guru pertama) dalam ilmu *maqāṣid al-sharīʿah* dan ibn ʿĀshūr dianggap sebagai *muʿallim al-thānī* (guru kedua).

Pasca ibn ʿĀshūr mulai banyak sarjana muslim yang menaruh perhatian dan mendalami kajian *maqāṣid al-sharīʿah*. Apalagi dalam pendahuluan buku *maqāṣid al-sharīʿahal*-Islāmiyyah, ibn ʿĀshūr melontarkan pernyataan yang sangat kontroversial, yaitu ajakan untuk meninggalkan usul fikih tradisional dan beralih kepada kajian *maqāṣid al-sharīʿah*.

Pernyataan ini dilontarkan sebagai kritik atas nalar tekstual yang sangat dominan dalam tradisi usul fikih. Dampak dari tekstualitas itu adalah pengabaian tujuan hukum dan prinsip dasar syariat dalam perumusan hukum. Sehingga hukum yang dirumuskan pun terkesan kaku dan tidak bersahabat dengan situasi kekinian. Bahkan dalam be-

berapa kasus cenderung mengarah kepada kekerasan dan diskriminasi.

Dalam beberapa penelitian disebutkan bahwa hukum Islam sering kali dijadikan rujukan atas tindakan kekerasan dan kriminal yang dilakukan oleh teroris. Hal ini sebagaimana terlihat dalam penelitian Jalil Roshandel dan Sharon Cadha.[30] Selain itu, Khaled M. Abou El Fadl dalam karyanya yang paling populer, *Speaking in God's Name*, menyebut beberapa lembaga fatwa kontemporer turut andil dalam menciptakan diskriminasi terhadap perempuan.[31]

Supaya keluar dari nalar tekstual ini, sarjana hukum Islam kontemporer menawarkan *maqāṣid al-sharīʿah* sebagai jalan keluar dari masalah hukum Islam. Dalam praktiknya, *maqāṣid al-sharīʿah* tidak hanya fokus pada makna literal teks, tetapi juga mengaitkan satu teks dengan teks yang lain, serta memerhatikan konteks yang melatarbelakangi teks. Sehingga kesimpulan yang diperoleh pun tidak parsial dan lebih komprehensif.

Sebab itu, *maqāṣid al-sharīʿah* sangat penting digunakan dalam memahami sumber hukum Islam, khususnya al-Qur'an dan hadis sebagai dua sumber hukum tertinggi dalam Islam. Penerapan *maqāṣid al-sharīʿah* dalam memahami al-Qur'an dan hadis ini sudah banyak dikenalkan para ulama dan sarjana Islam. Di antara tokoh yang menjelaskan bagaimana mempraktikkan *maqāṣid al-sharīʿah* dalam memahami atau menafsirkan al-Qur'an dan hadis adalah Jasser Auda.

Tulisan ini akan difokuskan pada pemikiran Jasser Auda yang tertuang dalam karyanya *Maqāṣid al-Sharīʿah ka Falsafah al-Tashrīʿ*. Tulisan ini tidak akan membahas seluruh dari pemikiran Jasser Auda, tapi difokuskan pada bagaimana memahami al-Qur'an dan hadis dengan menggunakan *maqāṣid al-sharīʿah*.

---

30 Jalid Roshandel dan Sharon Cadha, *Jihad and International Security* (England, Palgrave Macmillan, 2006), 52-53.

31 Khaled M. Abou EL Fadl, *Atas Nama Tuhan*, terj. Cecep Lukman Yasin, (Jakarta: Serambi, 2004), 258-367.

Penafsiran al-Qur'an Berbasis *Maqāṣid*

Al-Qur'an merupakan sumber tertinggi dalam perumusan hukum. Begitu pula dengan fatwa. Setiap fatwa yang dikeluarkan dan dirumuskan mesti merujuk pada al-Qur'an dan tidak boleh keluar dari ketentuan al-Qur'an. Hampir semua ulama dan sarjana menggunakan al-Qur'an sebagai landasan berpikir mereka, meskipun cara mereka memahami al-Qur'an antara satu dengan lainnya itu berbeda-beda.

Dikarenakan al-Qur'an disepakati sebagai sumber hukum tertinggi, maka sangatlah penting memahami al-Qur'an menggunakan pendekatan *maqāṣid al-sharīʿah*. Tujuannya adalah agar pemahaman dan penafsiran yang dihasilkan tidak melenceng dan menyimpang dari tujuan syariat.

Memahami al-Qur'an dengan menggunakan *maqāṣid al-sharīʿah* ini sering diistilahkan dengan tafsir *al-maqāṣidī*,[32] yaitu penafsiran yang menekankan pada prinsip dasar dan tujuan syariat. Karakteristik tafsir *al-maqāṣidī* ini dalam pandangan Aḥmad al-Raysūnī adalah memahami ayat di dalam al-Qur'an secara utuh dan tidak sepotong-sepotong, mendalami makna lahir dan batinnya, serta memahami ayat al-Qur'an tidak hanya dari aspek kebahasaannya saja, tapi juga mendalami kandungan dan substansinya.[33]

Salah satu cara untuk mengetahui maksud dan substansi ayat adalah dengan menggunakan metode tematik atau yang selama ini dikenal dengan istilah tafsir *al-mawḍūʿī*. Menurut Quraish Shihab, tafsir tematik berati penafsiran yang mengarahkan kepada satu tema tertentu, lalu mencari pandangan al-Qur'an tentang tema tersebut dengan jalan menghimpun semua ayat yang membicarakannya, menganalisis, dan memahami ayat demi ayat, lalu menghimpunnya dalam benak ayat yang bersifat umum dikaitkan dengan yang khusus, yang muṭlaq di-

---

32 Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharīʿah ka-Falsafah li al-Tashrī' al-Islāmī*, (Herndon: IIIT, 2012), 368.

33 Aḥmad al-Raysūnī, *Maqāṣid al-Maqāṣid*, (Beirut: al-Shabkah al-'Arabiyyah, 2013), 7.

gandengkan dengan yang *muqayyad*, dan lain-lain.[34]

Tafsir tematik bertujuan untuk memahami ayat al-Qur'an secara holistis dan komprehensif, karenanya yang menjadi acuan dalam penafsiran tidak hanya satu ayat, tetapi melihat korelasi antara satu ayat dengan ayat lainnya (*munāsabah*). Perhatian ulama terhadap tafsir tematik atau korelasi antara satu ayat dengan ayat lain ini, menurut al-Raysūnī, baru muncul belakangan ini.

Al-Biqā'ī (w. 885) dianggap tokoh pertama yang menekankan pentingnya memahami hubungan antara masing-masing ayat dan surat dalam al-Qur'an. Al-Biqā'ī juga membahas tujuan dan maksud dari surat-surat yang ada di dalam al-Qur'an secara utuh. Supaya mengetahui maksud dari masing-masing surat, sangat penting untuk memperhatikan hubungan masing-masing ayat (*tanāsub al-āyāt*), kisah-kisah yang terdapat di dalamnya, serta hubungan awal surat dengan akhir surat.[35]

Kemunculan tafsir tematik ini memengaruhi paradigma ahli hukum Islam dalam memahami ayat al-Qur'an, terutama ayat-ayat hukum. Selama ini, model penafsiran ayat hukum yang berkembang masih reduksionis dan dikotomis, hanya memperhatikan satu ayat spesifik, dan tidak dikomparasikan dengan ayat lain. Akibatnya,, ayat yang berkaitan dengan prinsip dasar syariat, moral dan etika, dan hikmah dari kisah umat terdahulu, jarang dilibatkan dalam penafsiran ayat hukum. Padahal jumlah ayat hukum yang spesifik sangatlah terbatas dan sedikit bila dibandingkan ayat moral dan etika, kisah, tauhid, dan prinsip dasar syariat.[36]

Oleh sebab itu, menurut Jasser Auda, ayat-ayat moral, kisah, dan tauhid ini perlu digeser ke dalam wilayah ayat hukum, agar ia berperan penting dalam memahami ayat hukum dan menjadi pertimbangan saat penggalian hukum. Terkait hal ini, Jasser menuliskan:

---

34 M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, (Ciputat: Lentera Hati, 2013), 387.

35 Aḥmad al-Raysūnī, *Maqāṣid al-Maqāṣid*, 11.

36 ʿAbd al-Wahhāb Khalāf, *ʿIlm Uṣūl al-Fiqh*, 34.

"Menurut saya, aliran tafsir tematik lebih banyak memberikan perhatian terhadap *maqāṣid*al-Qur'an. Pembacaan al-Qur'an secara tematik, untuk memahami tema, prinsip dasar, dan kandungan al-Qur'an, didasarkan pada pemahaman bahwa al-Qur'an merupakan satu kesatuan utuh. Berdasarkan pemahaman ini, maka sebagian kecil ayat yang berhubungan dengan hukum, atau sering disebut ayat hukum, diperluas cakupannya hingga meliputi seluruh ayat al-Qur'an. Implikasinya, ayat-ayat akidah, kisah-kisah Nabi, kehidupan akhirat dan alam semesta, termasuk dari bagian utuh ayat al-Qur'an, yang memiliki peran dalam perumusan hukum Islam."[37]

Substansi yang terdapat dalam kisah-kisah umat terdahulu dan kisah mengenai hari akhir, menurut Jasser, dapat dijadikan sebagai ilat hukum. Sebab kandungan kisah-kisah tersebut sesungguhnya merepresentasikan nilai dan prinsip dasar syariat Islam. Pendekatan ini sekaligus memperkaya metode penelusuran *'illal* (*takhrīj al-manāṭ*) yang sudah dikenalkan ulama terdahulu, terutama pada saat proses *tanqīḥ al-manāṭ* (penyeleksian dan pemastian kausa) dan *taḥqīq al-manāṭ* (penetapan kausa pada kasus baru).[38]

Pada hakikatnya, gagasan Jasser Auda untuk menerapkan tafsir tematik dalam memahami ayat-ayat hukum, sebetulnya melanjutkan paradigma ijtihad yang sudah yang dirumuskan al-Shāṭibī. Dalam pandangan al-Shāṭibī, proses ijtihad sudah selayaknya menggunakan dalil-dalil umum atau universal (*al-kulliyāt*) untuk memahami dalil-dalil spesifik, baik yang terdapat dalam al-Qur'an, hadis, ijmak, maupun *qiyās*, sebab dalil-dalil spesifik terkait dan terikat dengan dalil-dalil umum. Orang yang hanya berpegang pada dalil spesifik semata dan berpaling dari umum, maka dapat dipastikan hasil ijtihadnya keliru.[39]

---

37 Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī'ah ka Falsafah li al-Tashrī' al-Islāmī*, 328. Bandingkan dengan Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī'ah: Dalīl lil-Mubtadi'*, (IIIT: Herndon, 2011), 84.

38 Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī'ah ka-Falsafah li al-Tashrī' al-Islāmī*, 368.

39 Abū Isḥāq al-Shātibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*, (Beirut: Dār al-Ku-

Sebab itu, dalam proses perumusan hukum, seluruh ayat yang berkaitan mestinya dijadikan sebagai rujukan utama, baik ayat tersebut bersifat umum atau khusus. Misalnya, dalam merumuskan hukum poligami misalnya, tidak cukup hanya merujuk pada satu ayat yang berbicara secara spesifik soal poligami. Tapi permasalahan tersebut mesti juga mempertimbangkan ayat lain yang berbicara mengenai keluarga dan tujuan dari pernikahan itu sendiri.

Pemahaman Hadis Berbasis *Maqāṣid*

Hadis merupakan sumber hukum kedua setelah al-Qur'an. Ia berfungsi sebagai penjelas bagi hukum-hukum yang tidak disebutkan al-Qur'an secara detail dan sekaligus memberi kejelasan hukum terhadap praktik-praktik keagamaan yang tidak dijelaskan dalam al-Qur'an.[40] Seperti halnya al-Qur'an, kebanyakan hadis tidak diriwayatkan dengan utuh dan konteks pembicaraan Nabi juga sering kali tidak ditampilkan dalam hadis. Tidak jarang pula ditemukan, antara satu hadis bertentangan dengan hadis lain dari sisi pemaknaannya.

Dikarenakan sebagian besar periwayatan hadis tidak utuh dan tidak menampilkan konteks pembicaraan Nabi, maka perlu melakukan komparasi antara satu hadis dengan hadis lain dan menghimpun seluruh hadis yang berkaitan dengan tema tertentu, setelah itu baru dicari titik temu di antara masing-masing riwayat. Terkait pentingnya memahami hadis secara holistis ini, Ali Mustafa Ya'qub berpendapat:

"Tidak diragukan lagi bahwa hadis satu kesatuan utuh, sekalipun redaksinya terlihat berbeda-beda. Dikatakan utuh karena sumber utama hadis adalah Rasulullah SAW seorang: beliau terkadang mengatakan suatu hal kepada sebagian sahabat dan perkataan itu tidak disampaikan kepada sahabat lainnya; terkadang ada dua riwayat dari Rasulullah yang berbeda antara riwayat pertama dan kedua. Perbe-

---

tub, tt) vol. 3, 174.

40 Muḥammad *'Ajjāj al-Khatīb, Uṣūl al-Hadīth*, (Beirut: Dār al-Fikr, 2009), 31.

daan kedua riwayat tersebut dikarenakan Rasulullah SAW melihat ada kemaslahatan pada riwayat pertama dan tidak melihatnya pada riwayat kedua."[41]

Pendapat Ali Mustafa ini hampir sama dengan pandangan Aḥmad ibn Ḥanbal (w. 242 H), bahwa hadis saling menafsirkan antara satu sama lainnya. Aḥmad mengatakan, "hadis terasa sulit dipahami bila periwayatannya tidak dikumpulkan dalam satu tema, karena hadis menafsirkan sebagian hadis lainnya."[42] Al-Qadī 'Iyāḍ (w. 544 H) menambahkan, "Sebagian hadis menghukumi hadis lainnya dan pemaknaan hadis yang masih ambigu dapat dipahami melalui hadis lain yang maknanya sudah jelas."[43] Melalui metode tematik ini, yaitu mengumpulkan seluruh hadis yang substansinya sama dalam satu tema (*wiḥdah al-mawḍū'iyah fī al-hadīth*), pesan utama yang hendak disampaikan Nabi melalui hadisnya akan lebih mudah ditangkap dan dipahami dengan baik.

Menurut Yūsuf al-Qaraḍāwī, setiap hadis harus dipahami melalui metode yang benar. Di antara metodenya adalah menghimpun seluruh periwayatan hadis dalam satu tema, sebab dengan metode ini hadis *mutashābih* dapat dipahami kandungannya melalui hadis *muḥkam* dan hadis 'ām dapat dibatasi cakupannya oleh hadis *khāṣ*.[44] Pada hakikatnya, metode komparasi atau memahami hadis secara tematik bertujuan untuk mengungkap maksud dan substansi yang terdapat dalam masing-masing hadis. Akan tetapi, kelemahan metode ini adalah tidak mampu mengungkap maksud terdalam pada sebuah hadis, khususn-

41 Ali Mustafa Yaqub, *al-Turq al-Ṣaḥīḥah fī Fahm al-Sunnah al-Nabawiyyah*, (Ciputat: Maktabah Dār al-Sunnah, 2016), 117.

42 Perkataan ini dikutip dari al-Khatīb al-Baghdādī, *al-Jāmi' li Akhlāq al-Rawī wa 'Ādāb al-Simā'*, (Riyad: Maktabah al-Maʿārif, tt), vol. 2, 212.

43 Pernyataan ini diambil dari Ali Mustafa Yaqub, *al-Turq al-Ṣaḥīḥah fī Fahm al-Sunnah al-Nabawiyyah*, 118.

44 Yusūf al-Qarāḍawī, *Kayf Natā'amal maʿa al-Sunnah al-Nabawiyyah*, (Kairo: Dār al-Shurūq, 2002), 123.

ya pada hadis-hadis yang ilatnya tidak disebutkan dalam redaksi atau matannya (*'illah ghayr al-manṣūṣah*).

Pada hadis yang tidak menampilkan kausa (*'illah*) dan konteks pembicaraan Nabi secara eksplisit, diperlukan pemahaman mendalam terhadap konteks sosial, politik, kultur, dan lingkungan pada saat Nabi mengeluarkan pernyataan. Memahami konteks kemunculan hadis membantu untuk mendapatkan maksud inti (*maqṣad*) dari pembicaraan, pernyataan, dan tindakan Nabi SAW. Penggalian substansi hadis ini sangat diperlukan untuk mengontekstualisasikan hadis-hadis yang bernuansa lokalitas, budaya, dan politis.

Supaya mendapatkan pemahaman utuh terkait substansi hadis Nabi SAW, Jasser menawarkan metode pemahaman hadis berdasarkan pemilahan posisi Nabi SAW.[45] Metode ini bertujuan untuk melihat posisi Nabi SAW pada saat menyampaikan hadis tersebut, sebab masing-masing posisi memiliki implikasi hukum dan tujuan yang berbeda-beda. Al-Qarāfī membagi Nabi SAW dalam tiga posisi: pemimpin (*imāmah*), hakim (*al-qaḍa'*), dan mufti atau pembawa risalah kenabian (*al-fatwā*, *al-risālah*, *al-tablīgh*). Masing-masing dari tiga posisi ini berpengaruh terhadap pengamalan sebuah hadis. Hadis yang disampaikan Nabi SAW dalam kapasitasnya sebagai seorang pembawa syariat dan mufti keagamaan, maka wajib diikuti oleh seluruh umat Islam sampai hari akhirat kelak. Setiap perintah Nabi terkait urusan keagamaan harus dikerjakan dan seluruh larangannya harus ditinggalkan.

Hal ini berbeda dengan pernyataan Nabi SAW yang muncul dalam kapasitas beliau sebagai seorang pemimpin (*al-imāmah*). Setiap putusan politik Nabi SAW dan menyangkut persoalan kemasyarakatan pada waktu itu, tidak boleh diikuti sebelum mendapatkan persetujuan dari pimpinan politik atau pemerintah yang berwenang. Demikian pula pernyataan dan sikap Nabi SAW dalam kapasitasnya sebagai seorang hakim, yaitu orang yang diberikan amanah untuk memutuskan hukum, menyelesaikan konflik dan persoalan masyarakat secara

45 Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī'ah ka-Falsafah li al-Tashrī' al-Islāmī*, 370.

adil. Hadis-hadis yang dimunculkan pada saat posisi Nabi sebagai seorang hakim tidak boleh diikuti kecuali berdasarkan putusan hakim sekarang.[46]

Pemilahan posisi Nabi SAW yang dikemukakan Al-Qarāfī di atas, dikembangkan lebih luas oleh al-Ṭāhir ibn ʿĀshūr. Beliau membagi posisi Nabi SAW menjadi dua belas: *al-tashrīʿ* (pembentukan syariat agama), *al-fatwā* (pandangan keagamaan), *al-qaḍā'* (putusan hukum), *al-imārah* (putusan politik), *al-hady* (petunjuk), *al-ṣulḥ* (kontrak damai), *ishārahʿalāal-mustashīr* (pertimbangan), *al-naṣiḥah* (saran), *takmīlal-nufūs* (penguatan mental), *taʿlīmḥaqā'iqal-'āliyyah* (pengajaran nilai-nilai luhur), *al-ta'dīb* (pendidikan budi pekerti), *al-tajarrudʿanal-irshād* (pernyataan tanpa motif tertentu).[47]

Dua belas posisi Nabi versi ibn ʿĀshūr ini dapat disederhanakan dalam tiga kecenderungan: teologis (*tashrīʿ* dan *fatwā*), sosiologis (*imārah*, *qaḍā'*, *hady*, *al-ṣulḥ*), dan etis (*muṣālaḥah*, *ishārah*, *naṣīḥah*, *takmīl*, *taʿlīm*, *ta'dīb*, dan *tajarrud*). Ketiga kecenderungan ini menunjukkan tugas utama Rasulullah SAW diutus di muka bumi ini. Beliau mempunyai tanggung jawab meluruskan keyakinan teologis umat manusia, menyelesaikan problem-problem sosial umat, dan mengajarkan etika kepada mereka agar dapat menjalani prinsip keyakinan dan bermasyarakat secara sempurna. [48]Dari tiga kecenderungan tersebut, hanya kecenderungan teologis, yaitu hadis yang disampaikan dalam kapasitas Nabi sebagai pembawa risalah dan mufti agama, yang berlaku umum dan mengikat semua umat Islam. Sementara dua kecenderungan lainnya perlu dikontekstualisasikan dengan cara memahami substansi dan kandungan inti dari hadis tersebut agar relevan dengan

---

46 Al-Qarāfī, *al-Iḥkām fī Tamyīz al-Fatāwā 'an al-Imām wa Taṣarrufāt al-Qāḍī wa al-Imām* (Kairo: Dār al-Salām, 2009), 108-109.

47 Lihat penjelasan masing-masing kategori ini dalam al-Ṭahir ibn ''Āshūr, *Maqāṣid al-Sharīʿah al-Islāmiyyah*, 26-36.

48 M. Khoirul Huda, "*Memahami Hadis Melalui Pemilihan Posisi Nabi SAW*" Skripsi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (2013), 52.

kondisi kekinian.

Teori Al-Qarāfī dan ibn ʿĀshūr tentang pemilahan posisi Nabi SAW di atas, menurut Jasser Auda dapat mengisi ruang kosong dalam hadis Nabi SAW. Ruang kosong yang dimaksud di sini adalah kebanyakan hadis Nabi SAW hanya terdiri dari satu – dua kalimat; jawaban atas satu atau dua pertanyaan; tanpa menjelaskan konteks sosial, historis, politik, ekonomi, dan lingkungan yang mengitari kemunculan hadis.[49] Ketiadaan konteks ini pada gilirannya berimplikasi pada sulitnya memahami substansi hadis dan melakukan kontekstualisasi terhadap hadis-hadis yang bersifat temporal dan situasional, semisal hadis terkait putusan politik Nabi SAW. Karenanya, melalui teori pemilahan posisi ini, hadis-hadis yang tidak disebutkan konteksnya secara jelas, dapat dipahami maksudnya dengan baik dan mengontekstualisasikannya dengan kondisi kekinian terasa lebih mudah.[50]

Selain menegaskan pentingnya memahami substansi hadis melalui pendekatan tematik dan pemilahan posisi Nabi SAW, Jasser Auda juga mengusulkan agar setiap hadis perlu diuji otentitasnya berdasarkan prinsip dasar syariat Islam atau *maqāṣid al-sharīʿah*. Dalam kajian hadis, sudah mafhum bahwa otentitas dan kebenaran hadis diukur dari dua aspek: otentitas sanad dan matan. Keduanya mesti diverifikasi terlebih dahulu sebelum diamalkan. Bila salah satu dari kedua persyaratan tersebut tidak terpenuhi, konsekuensinya hadis tersebut tidak dapat diamalkan.[51] Dalam pandangan Jasser, *maqāṣid al-sharīʿah* berperan penting dalam ranah kritik matan hadis. Pengujian otentitas redaksi hadis (matan) harus diukur keselerasannya dengan *maqāṣid al-sharīʿah*. Implikasinya, kandungan hadis yang tidak sejalan dengan prinsip dasar syariat Islam, otentitasnya perlu dipertanyakan

49 Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharīʿah ka-Falsafah li al-Tashrī' al-Islāmī*, 369.

50 Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharīʿah ka-Falsafah li al-Tashrī' al-Islāmī*, 369.

51 Ṣalāḥ al-Dīn al-Aḍabī, *Manhaj Naqd al-Matn 'Ind 'Ulamā' al-Hadīth al-Nabawī*, (Beirut: Dār al-'Āfāq al-Jadīdah, tt), 33.

dan dipermasalahkan.[52]

Pandangan ini diajukan sebagai perluasan dari konsep hadis *shādh* yang sudah lama dikenal dalam ilmu hadis tradisional. Hadis *shādh* ialah hadis yang diriwayatkan oleh seorang perawi, namun makna hadisnya bertentangan dengan orang yang lebih kredibel darinya.[53] Pemahaman hadis *shādh* ini perlu diperdalam dan disandingkan dengan *maqāṣid al-sharīʿah* agar lebih utuh. Konsep hadis *shādh* yang dipahami selama ini bersifat parsial dalam arti sebatas melihat kontradiksi satu hadis dengan hadis lain dan tidak melihatnya dari perspektif yang lebih holistis, misalnya bagaimana bila makna hadis tersebut bertentangan dengan prinsip dasar al-Qur'an atau *maqāṣid al-sharīʿah*.

Oleh sebab itu, Jasser merumuskan istilah *al-shudhūdhal-manhjī* sebagai pengembangan dari konsep hadis *shādh* sebelumnya. Istilah ini berati setiap hadis yang kandungannya bertentangan dengan prinsip dasar dan tujuan umum syariat (*maqāṣid al-'ammah*).[54] Seperti diakuinya, konsep dasar dari istilah ini sebenarnya sudah dikenalkan oleh beberapa ulama kontemporer,[55] sebut saja al-Ghazālī lewat karyanya *al-sunnah al-Nabawiyah*: *Bayn Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Hadīth*. Dalam buku ini, dia mengkritik ahli hadis yang hanya menguji keabsahan hadis berdasarkan kritik sanad dan mengabaikan kritik matan. Al-Ghazālī menuturkan:

"Adakalanya sanad hadis sahih, tetapi matan hadisnya lemah. Kelemahan matan hadis diketahui setelah ahli fikih melakukan penelitian terhadap hadis tersebut dan mereka menemukan kelemahannya. Sebenarnya, menemukan kelemahan matan hadis ini tidak hanya monopoli ulama hadis. Seluruh ulama, baik ulama tafsir, uṣūl, dan fikih bertanggung jawab terhadap hal ini, bahkan mungkin tanggung jawab

52 Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharīʿah ka-Falsafah li al-Tashrīʿ al-Islāmī*, 368.

53 Mahmūd al-Ṭaḥḥān, *Taysīr Muṣtalah al-Hadīth*, (Beirut: Dār al-Fikr, tt), 97.

54 Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharīʿah ka-Falsafah li al-Tashrīʿ al-Islāmī*, 369.

55 Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharīʿah ka-Falsafah li al-Tashrīʿ al-Islāmī*, 369.

mereka lebih besar dari selain mereka."[56]

Salah satu metode kritik matan, menurut al-Ghazālī, ialah menguji validitas matan hadis berdasarkan al-Qur'an. Apabila ditemukan matan hadis sahih bertentangan dengan al-Qur'an, maka hadis tersebut dihukumi lemah secara otomatis dan tidak dapat diamalkan. Beliau menegaskan bahwa pernyataan ini tidak dimaksudkan untuk melemahkan hadis yang sudah diklaim sahih oleh ulama hadis. Akan tetapi, hanya sebatas mengusulkan agar setiap matan hadis sahih perlu dipahami berdasarkan paradigma al-Qur'an.[57]

Dilihat dari sejarahnya, kritik hadis berdasarkan al-Qur'an ini sesungguhnya sudah dicontohkan ʿĀ'Ishah, sebagaimana yang digambarkan Badr al-Dīn al-Zarkashī dalam karyanya *al-Ijābah*: kitab ini menghimpun seluruh riwayat yang berasal dari ʿĀ'Ishah, terkait kritikannya terhadap hadis yang disampaikan oleh para sahabat lainnya. ʿĀ'Ishah melakukan kritik terhadap beberapa riwayat dikarenakan riwayat tersebut tidak sejalan dengan kandungan al-Qur'an.[58]

---

56 Muḥammad al-Ghazālī, *al-Sunnah al-Nabawiyyah: Bayn Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Hadīth*, (Kairo: Dār al-Shurūq, 1989),19-20.

57 Muḥammad al-Ghazālī, *al-Sunnah al-Nabawiyyah:Bayn Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Hadīth*, 24.

58 Misalnya kritikan ʿĀ'ishah terhadap 'Abdullah ibn ''Umar yang melarang menangisi mayat. Larangan ini merujuk pada hadis, "Sesungguhnya mayat akan diazab dengan sebab tangisan keluarganya" (HR: al-Bukhārī dan Muslim). Menurut 'Aisyah, kemungkinan 'Abdullah ibn ʿUmar salah memahami pernyataan Nabi ini atau barangkali ia lupa. Pasalnya, hadis ini dikatakan Nabi pada saat beliau bertemu dengan orang Yahudi yang sedang menangis di kuburan. Nabi mengatakan, "Mereka menangisinya dan dia akan diazab di dalam kuburnya" (HR: Muslim). Selain itu, penolakan 'Aisyah terhadap riwayat ʿAbdullah ibn ʿUmar dikarenakan larangan menangisi mayat tersebut bertolak belakang dengan surat al-Najm ayat 38, yang berati bahwa seseorang tidak akan memikul dosa orang lain. Lihat Badr al-Dīn al-Zarkashī, *al-Ijābah: Li irād ma Istadrakathu*

Penutup

Mengarusutamakan *maqāṣid al-sharīʿah* dalam memahami sumber hukum Islam semisal al-Qur'an dan hadis sangat penting di era kontemporer supaya tidak terjebak dalam pemahaman tekstualis yang pada akhirnya membuat hukum Islam terkesan kaku, formalitas, dan tidak bersahabat dengan situasi kekinian. Untuk kasus tertentu mungkin memahami al-Qur'an dan hadis secara tidak tekstual tidak akan menimbulkan permasalahan, tapi pada kasus lain seperti persoalan muamalah dan relasi umat beragama, akan menimbulkan persoalan bila teks dipahami secara tekstual.

Misalnya, ayat dan hadis yang berbicara soal jihad dan perang, kalau tidak dipahami berdasarkan konteks dan situasinya bisa berdampak terhadap kekerasan dan kriminalitas. Karena itu, selain memperhatikan konteks, relasi antara satu teks dengan teks lain perlu juga dipahami dan dianalisis, karena hampir sebagian ayat al-Qur'an dan hadis memiliki keterkaitan antara satu sama lain. Dengan cara itulah tujuan dan maksud yang terkandung dalam suatu aturan bisa diketahui.

Daftar Pustaka

Jalid Roshandel dan Sharon Cadha, *Jihad and Internasional Security* (England, Palgrave Macmillan, 2006)

Khaled M. Abou EL Fadl, *Atas Nama Tuhan*, terj. Cecep Lukman Yasin, (Jakarta: Serambi, 2004).

Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharīʿah ka-Falsafah li al-Tashrīʿ al-Islāmī*, (Herndon: IIIT, 2012)

Aḥmad al-Raysūnī, *Maqāṣid al-Maqāṣid*, (Beirut: *al*-Shabkah *al*-'Arabiyyah, 2013)

Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, (Ciputat: Lentera Hati, 2013)

Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharīʿah: Dalīl lil-Mubtadi'*, (IIIT: Herndon, 2011

Abū Isḥāq al-Shātibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharīʿah*, (Beirut: Dār

'Ā'ishah 'Alā al-Ṣaḥābah, (Tt: Maktabah al-Islāmī, 1970), 102.

al-Kutub, tt).
Muḥammad ʿAjjāj al-Khatīb, *Uṣūl al-Hadīth*, (Beirut: Dār al-Fikr, 2009)
Ali Mustafa Ya'qub, *al-Turq al-Ṣaḥīḥah fī Fahm al-sunnah al-Nabawiyyah*, (Ciputat: Maktabah Dār al-sunnah, 2016
Al-Khatīb al-Baghdādī, *al-Jāmi' li-Akhlāq al-Rawī wa ʿĀdāb al-Simā'*, (Riyad: Maktabah *al*-Ma'ārif, tt
Yusūf al-Qarāḍawī, *Kayf Natā'amal maʿa al-sunnah al-Nabawiyyah*, (Kairo: Dār *al*-Shuruq, 2002)
Al-Qarāfī, *al-Iḥkām fī Tamyīz al-Fatāwā ʿan al-Imām wa Taṣarrufāt al-Qādī wa al-Imām* (Kairo: Dār *al*-Salam, 2009
M. Khoirul Huda, "*Memahami hadis Melalui Pemilihan Posisi Nabi SAW*" Skripsi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (2013
Ṣalāḥ al-Dīn al-ʿAdlabī, *Manhaj Naqd al-Matn 'Ind 'Ulamā' al-Hadīth al-Nabawī*, (Beirut: Dār *al*-'Āfāq *al*-Jadīdah, tt
Al-Ghazālī, *al-sunnah al-Nabawiyyah: Bayn Ahl al-fikih wa Ahl al-Hadīth*, (Kairo: Dār *al*-Shurūq, 1989
Badr al-Dīn *al*-Zarkashī, *al-Ijābah: Li irād ma Istadrakathu ''Ā'ishah ʿalā al-Ṣaḥābah*, (Tt: Maktabah al-Islāmī, 1970).

Bagian II:
Dinamika Melahirkan Fatwa Moderat dalam Tradisi Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah: Melihat Metodologi dan Beberapa Kasus

Metodologi Berfatwa dalam Islam: Studi Kasus Pengambilan Keputusan Hukum di Lingkungan NU

Abdul Moqsith Ghazali

Pengantar

Seribu empat ratusan tahun lalu Islam berdiri, dibawa Nabi Muhammad SAW. Dalam kapasitasnya sebagai nabi dan juga kepala pemerintahan, Nabi Muhammad SAW hadir menyelesaikan masalah masyarakat, mulai dari soal-soal pribadi hingga soal-soal komunal kemasyarakatan seperti menyelesaikan konflik antara Suku Aus dan Khazraj yang sudah berlangsung ratusan tahun. Ia tak pernah belajar resolusi konflik secara akademis. Tapi prestasi Nabi SAW dalam menyelesaikan sengketa sosial bahkan ekonomi cukup mengagumkan.

Sebagai kepala negara di Madinah, Nabi SAW juga masuk ke pasar-pasar untuk memastikan agar tak ada monopoli dan kartel. Karena itu, beliau kadang bertindak sebagai hakim (*qaḍī*)[59] dalam mengatasi

59 Alkisah, laki-laki muslim golongan Anṣār dari Bani Zhafar bernama Ṭu'mah ibn Ubayriq mencuri baju besi milik tetangganya bernama Qatadah ibn al-Nu'man. Namun, untuk mengelabui dan menghindar dari tuduhan, Thu'mah menitipkan baju besi curiannya itu di rumah Zayd ibn Samin penganut Yahudi. Qatadah mengadu pada Nabi SAW. lalu Nabi SAW memanggil para pihak yang berpekara. Hampir saja Nabi SAW menjatuhkan vonis bersalah pada Zaid karena barang bukti berupa baju besi ada di rumah Zaid. Lalu turunlah ayat al-Qur'an Surah al-Nisa' ayat 105-108 yang membongkar kebohongan Thu'mah. Zaid dibebaskan dari hukuman, sementara Thu'mah divonis bersalah. Dengan vonis itu, ia lari ke Mekah lalu ke Khaybar. Thu'mah dikisahkan mati dalam keadaan murtad. Nawāwī al-Bantani, *Marah Labidz*, Indonesia: Dār Ihya' al-Kutub al-ʿArabiyah, Tanpa Tahun, h. 172; Baca juga Al-Qurṭubī, *al-Jamiʿ li Aḥkām al-Qur'ān*, Kairo: Dār al-Hadīth, 2002, jilid III, juz V, h. 327; ibn Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-Azhim*, Beirut: Dār al-Fikr, 1999, juz I, h. 624-625; *Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Mafatiḥ al-Ghayb*, Beirut: Dār al-Fikr, 1995, jilid VI, juz 11,

masalah. Ia juga kerap berperan sebagai mufti ketika ada individu dan masyarakat menanyakan hukum satu perkara. Sebab, sekalipun turun pada pribadi Nabi, al-Qur'an tak hanya berfungsi menyelesaikan masalah pribadi Nabi SAW melainkan juga untuk memecahkan masalah umat, baik *masā'il syahshiyah* maupun *masā'il ijtimaʿiyah*.

Nabi SAW adalah rujukan umat Islam. Sekiranya ada masalah, para sahabat tinggal bertanya pada Rasulullah SAW. Di era kenabian, aktivitas ijtihad tak banyak diperlukan, sebab Nabi SAW akan menjawab setiap pertanyaan yang diajukan umat Islam.[60] Namun, ketika Nabi SAW sudah tidak ada, keadaan pun berubah. Masalah yang dihadapi umat terus bertambah, sementara Nabi SAW sebagai tempat bertanya sudah tak bersama mereka. Saat itulah, para sahabat mulai berijtihad merumuskan jawaban atas perkara yang dihadapi umat Islam.

Pada era sahabat itu muncul para mujtahid tangguh seperti Abū Bakr al-Ṣiddīq, ʿUmar ibn Khaṭṭāb, ʿUthman ibn Affan, Alī ibn Abī Thālib, Muʿādh ibn Jabal, Ubay ibn Kaʿab, Zayd ibn Thābit, ibn ʿAbbās, ibn Masʿūd, ibn ʿUmar, dan lain-lain. Mereka menjadi rujukan umat Islam saat itu. Sebab, sebagaimana dikatakan ibn Khaldūn, tak semua

---

h. 33.

60 Para ulama berselisih apakah ketika Nabi SAW masih hidup sudah ada sahabat yang tampil sebagai mufti atau tidak. Ibn ʿUmar pernah ditanya tentang itu dan dia menjawab, "Abū Bakr dan ʿUmar adalah mufti pada zaman Nabi. Selain dua orang itu saya tidak tahu". Tentang itu, al-Qāsim ibn Muḥammad juga berkata, "Abū Bakr, ʿUmar, Uthman, dan ʿAlī adalah para mufti di zaman Nabi SAW". Nabi SAW pernah meminta ʿAmr ibn ʿAsh untuk menghukumi suatu perkara. ʿAmr ibn ʿAsh bertanya, "apakah saya harus berijtihad sementara engkau masih hidup?". Nabi SAW menjawab, "iya. Sekiranya engkau benar, maka dapat dua pahala dan jika salah, maka dapat satu pahala". Humaydan ibn ʿAbdullāh, "*Fuqāhā' al-Shahabah al-Muktsirun min al-Fatwa wa Manahijuhum al-Ijtihadiyyah*", dalam *Majallah Jāmiʿah Umm al-Qurā*, Mekah: 1411 H, tahun III, vol. 5, h. 5-7.

sahabat Nabi mencapai derajat mujtahid. Para sahabat itu memiliki keunggulan berbeda-beda. Kalau dalam soal fikih misalnya, ʿUmar ibn Khaṭṭāb sering merekomendasikan agar umat Islam bertanya pada Muʿadh ibn Jabbāl.[61]

Era sahabat berakhir lalu masuk zaman tabiin dan tabii tabiin. Masalah yang dihadapi generasi ini sangat serius. Tak semua hal diatur jelas-*sharih* dalam al-Qur'an dan hadis. Ulama mulai terbagi antara *ahl al-hadīth* yang direpresentasikan Imam Mālik dan *ahl al-ra'y* yang diwakili Imam Abū Ḥanīfah.[62] Imam Shāfiʿī yang datang belakangan coba memadukan dua kecenderungan itu sehingga ra'y-akal tetap disandingkan dengan hadis dalam menyelesaikan perkara fikih dan hadis tetap bisa dijelaskan secara rasional. Bahkan, di sejumlah literatur usul fikih disebutkan bahwa nas al-Qur'an dan hadis bisa dispesifikasi oleh akal, disebut *takhṣiṣ bi al-ʿaql*.

Jika diperhatikan, baik *ahl al-hadīth* maupun *ahl al-ra'y*, dua-duanya ingin menjawab masalah-masalah umat Islam dengan al-Qur'an dan al-sunnah. Mereka hanya berbeda dalam mengukur porsi ketika nas didialektikakan dengan akal atau nas berhadapan dengan realitas (*al-waqīʿ*). Dalam konteks itu, maka perbedaan tafsir tak terhindarkan. Maksudnya, sekalipun merujuk pada sumber yang sama, perbedaan pandangan di kalangan ulama tak terhindarkan. Perbedaan pandangan itu sekurangnya disebabkan karena dua hal. Pertama, perbedaan di dalam memahami dalil. Artinya, dalil yang sama ketika dipahami ulama berbeda bisa melahirkan produk hukum yang berbeda juga. Perbedaan tafsir terjadi karena dalam al-Qur'an terdapat kata-lafal yang multitafsir seperti lafal *mushtarak*, lafal *mujmal*, lafal *'am*, lafaz*muṭlaq*, dan lain-lain. Kedua, perbedaan di dalam menggunakan dalil. Sekiran-

61 Humaydan ibn ʿAbdullāh, "*Fuqāhā' al-Shahabah al-Mukthirūn min al-Fatwa wa Manahijuhum al-Ijtihādiyah*", dalam *Majallah Jāmiʿah Umm al-Qurā*, h. 9.

62 ʿAbdullāh ibn Bayah, *Shina'ah al-Fatwá wa Fiqh al-Aqalliyat*, Beirut: Dār al-Fikr, 1999, h. 19.

ya satu ulama menggunakan dalil *qiyās*, sementara yang lain menggunakan dalil *istihsān*, maka dua ulama itu potensial melahirkan produk hukum berbeda terhadap satu masalah yang sama.

Dengan itu, maka perbedaan pendapat fikih dan fatwa di kalangan para ulama dalam banyak kasus tak terhindarkan. Bahkan, fatwa ulama sekarang bisa berbeda dengan fatwa ulama terdahulu ketika merespons persoalan fikih yang sama. Artikel ini akan mengupas metodologi para ulama NU dalam merespons persoalan-persoalan fikih sekarang. Bagaimana metodologi dan prosedur akademik yang dipakai Nahdlatul Ulama dalam mengambil keputusan hukum dalam Islam.

Fatwa-Mufti-*Mustaftī*

Tak semua orang memiliki kemampuan berijtihad. Sebagian besar umat Islam tak mengerti argumen rinci suatu hukum dalam Islam. Karena itu, bagi orang awam, bermazhab adalah pilihan paling masuk akal. Bahkan, menurut Imam al-Ghazālī, orang awam wajib meminta fatwa dan mengikuti ulama.[63] Bukan karena mereka sibuk dalam hal-hal di luar bidang keagamaan,[64] melainkan juga karena kita tak mungkin memberi beban akademis terlampau berat kepada masyarakat awam untuk berijtihad.[65] Allah SWT memerintahkan kalangan awam

---

63 Imam Ghazali, *al-Musṭafā min ʿIlm al-Uṣūl*, Beirut: Dār al-Arqām ibn Abī al-Arqām, Tanpa Tahun Juz II, h. 625.

64 Wahbah al-Zuhaylī, Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī, Beirut: Dār al-Fikr, 2000, juz II, h. 1128.

65 Ibn Hazm berkata tentang haramnya umat Islam bertaklid dalam semua bidang syariat baik terkait akidah maupun hukum. Menurutnya, hanya Rasulullah SAW yang layak ditaklidi tanpa perlu diketahui nalar atau argumennya. Sementara pendapat para ulama mulai sahabat Nabi SAW hingga ulama sekarang tak boleh diterima begitu saja oleh umat Islam. Mereka perlu mengetahui, mengapa yang ini diharamkan dan yang itu dibolehkan. Ibn Hazm, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, Beirut: Dār al-Fikr, 1986, juz VI, h. 861. Bandingkan dengan Wahbah al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh*

bertanya pada para ulama yang mengerti dalil syariat. Allah SWT berfirman dalam al-Qur'an (al-Nahl: 43), "*fas'alu ahl al-dzikr in kuntum lā taʿlamūn*" (bertanyalah kalian pada para ahli jika kalian tidak tahu).

Seorang ahli yang dimintai pendapat hukum disebut mufti, pendapat hukum yang dikeluarkan seorang ahli disebut fatwa, hal yang dimintakan fatwanya pada mujtahid disebut *mustaftā bih*, sedangkan orang yang bertanya pada para ahli disebut *mustaftī*. Jika yang bertanya itu mengikuti pendapat ahli, maka ia disebut mukalid atau *muttabiʿ*.[66]

Pertanyaannya, siapa para ahli yang pendapat hukumnya menjadi rujukan umat Islam tersebut? Pada zaman Nabi SAW, orang ahli itu adalah beliau sendiri. Al-Qur'an dalam surah al-Nisā' menggambarkan posisi Nabi SAW sebagai mufti atau ahli tersebut dalam ayat 127, "*wa yastaftūnaka fī al-nisā'*" (mereka meminta fatwa kepadamu tentang perempuan". Namun, fatwa yang diberikan Nabi SAW tetaplah berdasarkan wahyu al-Qur'an. Al-Qur'an menegaskan, "*qulillāh yuftīkum fī hinn*" (katakanlah [Muhammad], "Allah memberi fatwa kepada kalian tentang mereka [perempuan]. Inilah yang membedakan antara fatwa yang diberikan Nabi SAW dan fatwa yang dikeluarkan para ulama sebagai pewaris Nabi SAW. Jika fatwa Nabi SAW adalah wahyu Allah, maka fatwa para ulama merupakan tafsir mereka atas wahyu Allah tersebut.

Setelah Nabi SAW wafat, sebagaimana dikatakan sebelumnya, para ahli atau mufti itu adalah para sahabat beliau. Tentang ketinggian otoritas para sahabat, Nabi SAW menegaskan; "*iqtadu min ladhayn min baʿdi Abī Bakr wa ʿUmar*" (ikutilah dua orang setelahku, yaitu Abū Bakr

---

al-Islāmī, juz II, h. 1126.

66 Dalam kitab-kitab usul fikih biasanya dibedakan antara *muqallid* dan *muttabiʿ*. *Muqallid* adalah orang yang mengikuti fikih seorang mujtahid tanpa mengerti argumen fikihnya, sementara *muttabiʿ* adalah orang yang mengikuti fikih seorang mujtahid dilengkapi pengetahuan mendalam tentang nalar fikih sang mujtahid tersebut. Baca Wahbah al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, juz II, h. 1121.

dan ʿUmar). Nabi SAW juga bersabda, "*aṣhābī ka al-nujūm bi ayyihim iqtadaytum ihtadaytum*" (para sahabatku laksana bintang, ikut yang mana saja kalian akan akan mendapat petunjuk darinya). Mungkin karena alasan itu, maka mazhab Mālikī menjadikan perilaku penduduk Madinah (*ʿamal ahl al-madinah*) sebagai rujukan hukum. Namun, mayoritas ulama tak memandang semua sahabat Nabi SAW memenuhi kualifikasi sebagai mufti. Ibn Al-Qayyim al-Jawziyah memperkirakan para sahabat yang memenuhi kualifikasi sebagai mufti tak lebih dari 130 orang. Dari jumlah itu hanya tujuh sahabat Nabi SAW yang paling banyak mengeluarkan fatwa, yaitu: ʿUmar ibn Khaṭṭāb, ʿAlī ibn Abī Ṭālib, ʿAbdullāh ibn Masʿūd, ʿĀ'Ishah, Zayd ibn Thābit, ʿAbdullāh ibn ʿAbbās dan ʿAbdullāh ibn ʿUmar.[67]

Usai fase sahabat, masuk fase berikutnya bahwa para ahli itu adalah para mujtahid yang menghabiskan seluruh waktunya untuk meriset soal-soal keagamaan seperti Imam Abū Ḥanīfah, Imam Mālik, Imam Shāfiʿī, Imam Aḥmad ibn Ḥanbal hingga ulama-ulama di bawah yang disebut sebagai mujtahid *takhrīj* atau mujtahid *muqayyad* seperti Abī Isḥāq al-Syayrazī dan mujtahid tarjih seperti Imam Nawāwī dan Imam Rāfiʿī. Imam Shāfiʿī dikenal sebagai mujtahid *muṭlaq mustaqil* karena ia bukan hanya mengeluarkan pendapat fikih melainkan juga menyediakan usul fikih sebagai metodologi pembuatan fikih.[68]

Pertanyaannya, bagaimana jika ada orang yang punya kemampuan berijtihad tapi yang bersangkutan tak punya kesempatan berijtihad? Bolehkah ia bertaklid? Sebagian ulama seperti Muhammad Hasan

---

67 Ibn al-Qayyim al-Jawziyah, *A'lam al-Muwaqqi'in*, Beirut: Dār al-Fikr, 1999, juz 1, h. 12. Bandingkan dengan Jamaluddin al-Qāsimī, *al-Fatwa fī al-Islām*, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyah, 1986, h. 35.

68 Banyak ulama berpendapat bahwa usul fikih Shāfiʿiyah lebih obyektif ketimbang usul fikih Hanafiyah. Sebab, usul fikih Shāfiʿī dibuat lebih awal dari fikih. Sementara usul fikih hanafiyah lebih merupakan teorisasi fikih Hanafī. Dengan perkataan lain, fikih Hanafī adalah pembentuk usul fikih Hanafiyah.

al-Shaybānī dari mazhab Ḥanafī membolehkan mujtahid bertanya pada mujtahid lain yang sudah berijtihad tentang satu soal. Ia berkata, *lā yayūz li al-ʿalim taqlīd man huwa aʿlam minh wa lā yajuz lahū taqlīd mithlih*.[69] Dengan perkataan lain, seorang menjadi mukalid atau *muttabi'* pada satu bidang dan menjadi mujtahid pada bidang lain. Ini berangkat dari kenyataan kian tak mungkinnya seorang mujtahid menguasai berbagai perkara. Bahkan, dalam beberapa perkara haji, Imam Shāfiʿī mengikuti pendapat 'Aṭa'. Imam Shāfiʿī berkata, "*qultuhu taqlidan li 'Atha*" (saya menyatakan begitu taklid pada Imam Aṭa').[70]

Dalam menyampaikan pendapat hukum atau fatwa, seorang mujtahid atau mufti tak cukup meriset satu perkara dari aspek koherensi dalil-dalilnya melainkan juga dari aspek korespondensinya dengan kenyataan riil di masyarakat. Artinya sebuah fatwa tak hanya dilihat dari kekuatan dalilnya melainkan juga harus teruji secara empirik bahwa pendapat itu membawa kemaslahatan bagi sebanyak-banyaknya orang.

Dengan perkataan lain, ulama fatwa harus memiliki dua kecakapan intelektual secara sekaligus, yaitu kecakapan untuk melakukan *takhrīj al-manaṭ* (memproduksi hukum) dan kecakapan *tahqī qal-manaṭ* (memastikan dampak kemaslahatan dari penerapan satu hukum).[71] Di samping memiliki kemampuan mengistinbatkan hukum dari al-Qur'an

---

69 *Man huwa a'lamu minhu wa la yajuzu lahu taqlidu mitslihi*

70 Wahbah al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, juz II, h. 1082.

71 Di samping persyaratan itu, para ulama juga memperselisihkan apakah seorang mufti harus laki-laki dewasa atau tidak? Apakah seorang *difabel* boleh menjadi mufti? Imam ibn al-Ṣalāh tak mempersyaratkan itu semuanya. Artinya, perempuan, budak, dan kaum *difabel* boleh menjadi mufti. Menurut ibn al-Ṣalāh, tak masalah orang tunanetra atau tunarungu menjadi mufti sebab tunanetra bisa berfatwa dengan tulisan dan tunarungu berfatwa dengan bahasa isyarat. Ibn al-Ṣalāh, *Adab al-Mufti wa al-Mustafti*, Kairo: Maktabah al-ʿUlūm wa al-Ḥikām & ʿAlam al-Kutub, 1986, h. 106-107.

dan al-sunnah, maka seorang mufti harus bisa melihat pendapat mana yang berpeluang besar mencerminkan kemaslahatan bagi umat.

Sebagian besar ulama tak membedakan antara mufti, mujtahid, dan fakih.[72] Al-Shaṭībī berkata bahwa *al-mufti huwa al-qa'im fī al-ummah maqam al-nabi* (mufti adalah orang yang menduduki kedudukan Nabi SAW di tengah masyarakat). Menurut ibn Ḥamdan, "*al-mufti huwa al-mukhbir bi hukmillāh li maʿrifatih bi dalīlih*" (mufti adalah orang yang mengabarkan hukum Allah karena pengetahuan yang bersangkutan terhadap dalil-dalil hukum Allah). Tapi definisi ibn Ḥamdan itu dikritik Muhammad Sulaymān Abdullah al-Ashqar. Menurut Muhammad Sulaymān, menginformasikan hukum Allah tanpa ditanya, itu bukan fatwa tapi *irshād* (pengarahan). Sedangkan menginformasikan hukum Allah atas satu perkara yang tak terjadi di masyarakat, itu juga bukan fatwa melainkan *taʿlīm* (pengajaran). Karena itu, Muhammad Sulaymān mendefinisikan *iftā'* sebagai:

الإفتاء هو إخبار بحكم الله تعالى عن دليل شرعى لمن سأل عنه فى أمر نازل

"*Iftā'* adalah mengabarkan hukum Allah terkait dalil syariat pada orang yang bertanya tentang hukum satu perkara yang sedang terjadi".[73]

Sementara tentang mufti, para ulama membuat definisi berbeda-beda; ada yang ketat sehingga tak semua ulama bisa memenuhi persyaratan, ada juga yang longgar sehingga banyak ulama bisa diserap ke dalam kategori mufti. Ibn ʿĀbidīn dalam Radd al-Mukhtār berkata:

قال فى رد المختار: المفتى عند الأصوليين هو المجتهد أما من يحفظ أقوال المجتهد فليس بمفت وفتواه ليس بفتوى بل هو ناقل

72 Muhammad Sulaymān Abdullah al-Ashqār, *al-Futya wa Manahij al-Iftā': Bahts Ushuli*, Kuwait, Maktabah al-Manar al-Islāmīyah, 1976, h. 9.

73 Jamaluddin al-Qāsimī, *al-Fatwa fī al-Islām*, h. 54.

"Ibn ʿĀbidīn dalam kitab Radd al-Mukhtār berkata: dalam pandangan para ulama usul fikih, mufti adalah seorang mujtahid. Sedangkan orang yang hafal pendapat fikih para mujtahid tak disebut mufti. Pendapatnya pun tak disebut fatwa. Ia hanya penukil saja".[74]

Ibn al-Himām berkata, "*anā al-mufti huwa al-mujtahid wa huwa al-faqīh*" (mufti adalah serang mujtahid dan mujtahid adalah fakih, ahli fikih).[75] Karena itu seluruh persyaratan mujtahid sekaligus merupakan persyaratan mufti. Sebagaimana ada hierarki mujtahid, maka ada juga penjenjangan mufti. Ada mufti *muṭlaq mustaqil*, mufti tarjih, dan mufti *muntasib*. Seperti juga di dalam tingkatan mujtahid, sebagian ulama juga membolehkan mufti hanya dalam kasus tertentu (*yatajazza'*). Misalnya, jika seorang sangat mendalami soal waris, maka baginya dibolehkan untuk berfatwa dalam soal waris. Ia tak diperkenankan untuk berfatwa pada bidang lain seperti fikih zakat, fikih jinayah, dan lain-lain.

Demikian ketat persyaratan seorang mufti, maka dalam konteks sekarang banyak ulama bersekutu membentuk lembaga fatwa yang disebut *dār al-iftā'.* Sebab, di satu sisi masalah fikih yang hendak dipecahkan kian kompleks, sementara di sisi lain kian tak mudah ditemukan seorang ulama yang memenuhi kualifikasi mufti. Satu ulama menguasai fikih dengan baik, tapi penguasaan yang bersangkutan di bidang usul fikih sangat lemah misalnya. Begitu juga sebaliknya. Karena itu berfatwa secara gotong-royong lebih baik daripada berfatwa secara individual. Sebagai bentuk kehati-hatian, kehadiran lembaga fatwa yang menghimpun sejumlah ulama yang ahli di berbagai bidang ilmu perlu disambut baik.

Di Majelis Ulama Indonesia ada Komisi fatwa, di Muhammadiyah

---

74 Ibn ʿĀbidīn, *Radd al-Mukhtar*, Beirut: Dār al-Fikr, 2000, juz IV, h. 306. Bandingkan dengan Abdullah ibn Bayeh, *Shina'ah al-Fatwa*, h. 117.

75 Ibn al-Ṣalāh, *Adab al-Mufti wa al-Mustafti*, h. 70; Muhammad Yusri Ibrahim, *al-Fatwa: Ahammiyatuha Dhawabithuha Atsaruha*, Kairo: al-Daurah al-Tsalitsah, 2007, h. 27.

ada Majelis Tarjih, dan di NU ada Lembaga Bahtsul Masa'il. Penggunaan nama "fatwa" pada MUI dan "tarjih" pada Muhammadiyah menunjukkan kepercayaan akademik-intelektual tinggi dari organisasi keislaman tersebut. Beda dengan dua organisasi itu, Nahdlatul Ulama menggunakan istilah bahtsul masai'il yang mencerminkan kerendahan para kiai yang bernaung di dalam lembaga itu. Para kiai NU merasa tak sekelas dengan Imam Nawāwī dan Imam Rāfiʿī dalam mentarjih. Tak juga merasa selevel dengan ibn Hajar al-Haytamī dan Imam al-Ghazālī dalam berfatwa.

Lepas dari itu, tiga organisasi keislaman tersebut telah mengeluarkan fatwa-fatwa keagamaan. Mungkin sudah ratusan bahkan ribuan fatwa yang dikeluarkan tiga organisasi itu.[76] Pertanyaannya, bagaimana jika sang *mustaftī* menanyakan satu masalah ke beberapa mufti lalu dijumpai beragam fatwa, maka fatwa mana yang harus diikuti si peminta fatwa. Dalam soal ini, menurut ibn al-Ṣalāh, ada lima alternatif pilihan.[77] Pertama, *mustaftī* mengambil pendapat yang paling berat dan yang melarang bukan yang ringan dan yang membolehkan. Sebab, di situ ada kehati-hatian dan di setiap kebenaran selalu terkandung beban yang memberatkan. Kedua, *mustaftī* mengambil pendapat yang paling ringan karena Nabi SAW diutus bukan untuk memberatkan melainkan untuk meringankan. Pendapat kedua ini didasarkan pada hadis Nabi SAW, "*buʿitht bi al-hanīfiyah al-samhah al-sahlah*".

Ketiga, *mustaftī* mengambil pendapat dari mufti lain yang dinilai paling alim dan paling *wara'*. Di lingkungan mazhab Shāfiʿī misalnya jika terjadi pertentangan antara Imam Nawāwī dan Imam Rāfiʿī, maka para ulama Shāfiʿī mengambil pendapat yang dikemukakan Imam Nawāwī. Ini karena Imam Nawāwī dinilai memiliki pengetahuan yang

76 Rumadi Aḥmad membuat perbandingan fatwa antartiga organisasi keislaman tersebut terutama fatwa terkait hubungan antaragama di Indonesia. Baca Rumadi Aḥmad, *Fatwa Hubungan Antaragama di Indonesia*, Jakarta: Gramedia, 2016.

77 Ibn al-Ṣalāh, *Adab al-Mufti wa al-Mustafti*, h. 164-165.

dalam di bidang fikih dan hadis secara sekaligus. Imam Nawāwī disebut sebagai fakih *al-muhadditsin* dan *muḥaddith al-fuqāhā'*. Sebagian ulama juga menilai bahwa Imam Nawāwī lebih *wara'* dari Imam Rāfiʿī.

Keempat, sang *mustaftī* mencari mufti alternatif di luar dua mufti yang pendapatnya saling berhadapan tersebut. Selanjutnya *mustaftī* bisa mengambil pendapat yang disetujui mufti ketiga tersebut. Ini karena *mustaftī* tak punya kemampuan untuk mentarjih dan men-*taqrīr* pendapat para mufti tersebut baik dari aspek kuat dan tidaknya dalil yang dikemukakan masing-masing maupun dari aspek luas dan sempitnya maslahat yang dijangkau melalui pendapat-fatwa tersebut.

Karena itu dalam konteks Indonesia sekiranya *mustaftī* tak puas dengan keputusan Majelis Tarjih Muhammadiyah misalnya, maka *mustaftī* bisa menanyakan hal yang sama pada Majelis Ulama Indonesia. Namun, jika MUI dan Majelis Tarjih memiliki pandangan keagamaan berbeda, maka *mustaftī* bisa meminta pendapat Lembaga Bahtsul Masa'il (LBM) NU. Mengikuti nalar pendapat keempat itu, maka pendapat mana saja yang didukung LBM NU, itulah pendapat yang dipilih sang *mustaftī*. Begitu juga sekiranya terjadi sebaliknya.

Kelima, menghadapi keragaman pandangan para mufti tersebut, maka *mustaftī* tak perlu bingung. Ia bebas memilih pendapat mana yang lebih menenteramkan buat dirinya. Inilah pandangan yang dikemukakan Abī Isḥāq al-Shayrāzī. Dalam konteks masyarakat modern, pendapat kelima ini layak dipertimbangkan.[78] Biarlah individu per individu muslim memilih pendapat atau fatwa yang cocok buat dirinya.

Dengan penjelasan ini diketahui bahwa fatwa seorang ulama tak mengikat kepada seluruh umat Islam. Fatwa hanya mengikat kepada

78 Problemnya dalam kenyataan terkadang *mustafti* bertanya suatu masalah bukan pada seorang mufti melainkan pada seorang mubalig yang tak memenuhi syarat sebagai mufti. Ia tak memenuhi persyaratan mufti, tapi ia dipercaya masyarakat sebagai ulama, akhirnya sang mubalig mengeluarkan "fatwa" yang menyesatkan.

orang Islam yang bertanya kepada mufti. Bahkan, ketika terdapat beragam fatwa dalam satu masalah, maka *mustaftī* bisa secara mandiri menentukan dan memilih pendapat yang diinginkannya. Inilah beda antara al-Qur'an dan fatwa keagamaan. Jika hukum al-Qur'an mengikat kepada seluruh umat Islam, maka tidak demikian dengan fatwa keagamaan yang dikeluarkan para ulama. Artinya, jika al-Qur'an bersifat *mulzim shar'ī*, maka fatwa keagamaan ulama tak mengikat secara langsung kepada seluruh individu umat Islam.

Perubahan Fatwa

Apakah fatwa pada satu masalah bisa berubah? Jawabnya: bisa, karena dua alasan berikut. Pertama, karena mufti baru menemukan dalil baru yang menyebabkan fatwa tentang satu perkara berubah. Jika dahulu misalnya seorang mufti berkata halal dan sekarang berkata haram, itu dimungkinkan secara akademis. Itu sebabnya, pendapat Imam Nawāwī dalam kitab *al-Majmū'* bisa berbeda dengan pendapat yang bersangkutan dalam kitab *al-Taqīq* dan *al-Raqḍah*.[79] Misalnya dalam soal makmum masbuk yang tidak mengetahui susunan rakaat salat imamnya, apakah yang bersangkutan bisa menggantikan imam yang salatnya batal? Penjelasan Imam Nawāwī dalam kitab *al-Tahaqiq* menyatakan boleh (*wa istikhlāf al-masbūq jā'iz wa in lam ya'rif naẓm ṣalāt*

79 Misalnya bolehkah makmum masbuk menjadi ganti imam shalat yang batal, padahal dia tak mengetahui susunan rakaat tersebut? Imam Nawāwī dalam kitab al-Tahqīq menyatakan boleh. Sementara dalam kitab al-Rawḍah, ia menyatakan tidak boleh. Contoh lain bagaimana hukum *istitabah* terhadap seseorang yang meninggalkan shalat (*tariku al-Ṣalāh*) sebelum dilaksanakan *hadd*? Pendapat Imam Nawāwī dalam kitab al-Rawḍah dan al-Majmū' menyatakan wajib istitabah. Sementara pendapat Imam Nawāwī dalam kitab al-Tahqīq menyatakan tidak wajib. Baca Afifuddin Muhajir & Imam Nahe'i, "Fungsionalisasi Usul fikih dalam Bahtsul Masa'il NU", dalam M. Imdadun Rakhmat (editor), *Kritik Nalar Fiqih NU*, Jakarta: PP Lakpesdam NU, 2002, h. 253.

al-imam). Namun, dalam kitab *al-Raudhah*, Imam Nawāwī berpendapat bahwa dalil yang menyatakan tak boleh lebih kuat daripada yang menyatakan boleh (*anna arjaha al-qawlain dalīl 'adam al-jawāz*).[80]

Dengan dasar ini, maka terbuka kemungkinan adanya perubahan fatwa di kalangan para ulama NU karena adanya dalil-dalil baru terutama yang terkait dengan dalil *maṣlaḥah mursalah*, *istihsān*, *'urf*, dan *sadd al-dhari'ah*. Dengan dalil-dalil itu, maka fatwa akan bergerak dinamis. Tak menutup kemungkinan, sesuatu yang dulu mengandung maslahat tapi sekarang memuat mafsadah, sehingga hukum pun bisa berubah mengikuti perubahan maslahat tersebut.

Kedua, perubahan terjadi karena perubahan situasi, kondisi, dan tradisi. Dengan perkataan lain, fikih yang dibangun berdasarkan *'urf,* maka ia bisa berubah apabila *'urf* yang menjadi acuannya juga sudah berubah. Karena fikih bisa berubah karena perubahan situasi dan kondisi, maka—menurut KH. MA Sahal Mahfudh—sakralisasi fikih bukan tindakan bijaksana. Lebih jauh Kiai Sahal Mahfudh menegaskan bahwa sakralisasi fikih merupakan pengingkaran terhadap sejarah yang mengakui adanya pengaruh budaya dalam pembentukan fikih Irak dan fikih Madinah.[81] Dalam kaitan itu, penting memperhatikan pernyataan Imam al-Qarāfī yang bisa menjadi pegangan para mufti:

> ولا تجمد على المسطور فى الكتب طول عمرك. بل إذا جاءك رجل من غير أهل إقليمك يستفتيك لاتجره على عرف بلدك واسأله عن عرف بلده وأجره عليه وأفته به من دون عرف بلدك والمقرر فى كتبك فهذا هو الحق الواضح. والجمود على المنقولات أبدا ضلال فى الدين وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين

80 Zakaria al-Anṣārī, *Fathu al-Wahhāb*, Beirut: Dār al-Kutub, Tanpa Tahun, juz I, h. 79.

81 M. A Sahal Mahfudh, "*Fiqh Sosial: Upaya Pengembangan Madzhab Qauli dan Manhaji*", dalam *Pidato Penerimaan Gelar Doktor Honoris Causa dalam Bidang Sosial*, Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2003, h. 22.

"Janganlah anda terpaku pada apa yang tertulis dalam kitab-kitab sepanjang umurmu. Jika datang kepadamu seorang laki-laki dari luar daerah untuk meminta fatwa, maka jangan terapkan sebuah hukum menurut tradisi yang berlaku di daerahmu. Tanyakanlah kepadanya tentang tradisi yang berjalan di daerahnya, lalu berilah fatwa berdasarkan tradisi di daerahnya bukan berdasarkan tradisi yang ada di daerahmu dan bukan berdasarkan keputusan yang tercantum dalam kitab-kitabmu. Ini adalah kebenaran yang nyata. Sungguh terpaku pada teks semata merupakan kesesatan yang nyata selamanya. Itu menunjukkan ketidaktahuan untuk menangkap maksud-maksud para ulama salaf terdahulu."[82]

Pernyataan serupa dengan pernyataan Al-Qarāfī di atas dikemukakan ibn ʿĀbidīn:

> فهذا كله وأمثاله دلائل واضحة على أن المفتى ليس له الجمود على المنقول فى كتب ظاهر الرواية من غير مراعاة الزمان واهله وإلا يضيع حقوقا كثيرة ويكون ضرره أعظم من نفعه

"Ini semua dan contoh-contohnya merupakan bukti kuat bahwa seorang mufti tak boleh jumud dengan mengambil teks kitab yang sumber periwayatannya sudah jelas tapi dengan mengabaikan manusia yang hidup dalam satu kurun waktu. Jika hal itu terjadi, maka banyak hak-hak dasar yang terabaikan dan mudarat yang ditimbulkan

---

82 Shihāb al-Dīn Aḥmad ibn Idrīs al-Qarāfī, *al-Furuq*, Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1994, Juz II, h. 176-177. Redaksi yang mirip dengan teks di atas, baca dalam Al-Qarāfī, *al-Iḥkām fī Tamyiz al-Fatawa 'an al-Ahkam wa Tasharrufat al-Qadhi wa al-Imam*, Beirut: Dār ibn Hazm, 2010, h. 151. Teksnya berbunyi demikian:

ينبغى للمفتى إذا وردعليه مستفت لايعلم أنه من أهل البلد الذى منه المفتى وموضع الفتيا أن لا يفتيه بما عادته يفتى به حتى يسأله عن بلده وهل حدث له عرف فى ذلك البلد فى هذا اللفظ أم لا؟ وإن كان اللفظ عرفيا فهل عرف ذلك البلد موافق لهذا البلد فى عرفه أم لا؟

juga lebih besar dari manfaat yang bisa diperoleh."[83]

Dengan demikian, fatwa seorang ulama tentang satu perkara fikih di satu lokasi bisa berbeda dengan fatwanya pada perkara itu pada lokasi berbeda karena perbedaan situasi dan tradisi. Perbedaan fatwa karena perbedaan tradisi itu bisa diambil dari pernyataan Abdul Wahhab Khallaf tentang *ʿurf* berikut:

> ولهذا قال العلماء: العادة شريعة محكمة. والعرف فى الشرع له اعتبار. والإمام مالك بنى كثيرا من أحكامه على عمل أهل المدينة. وابو خنيفة وأصحابه اختلفوا فى أحكام بناء على اختلاف أعرافهم. والشافعى لما هبط إلى مصر غير بعض الأحكام التى كان قد ذهب إليها وهو فى بغداد لتغير العرف. ولهذا له مذهبان قديم وجديد. وفى فقه الحنفية أحكام كثيرة مبنية على العرف. ومن العبارات المشهورة المعروف عرفا كالمشروط شرطا. والثابت بالعرف كالثابت بالنص

"Oleh karena itu para ulama berkata: *al-ʿādah sharīʿah muḥakkamah* (adat adalah syariat yang dijadikan hukum). Dan adat kebiasaan (*ʿurf*) dalam syariat harus dipertimbangkan. Imam Mālik membangun banyak hukum dengan bertumpu pada perilaku penduduk Madinah. Imam Abū Ḥanīfah dan para ulama pendukungnya berbeda pendapat dalam soal hukum yang diakibatkan perbedaan adat kebiasaan mereka. Setelah berdiam diri di Mesir, Imam Shāfiʿī mengubah sebagian pendapat hukumnya yang ditetapkan ketika dia berada Baghdad. Ini karena perbedaan tradisi (dua negeri itu). Karena itu, ia mempunyai dua pandangan hukum, yang lama (*qawl qadīm*) dan yang baru (*qawl jadīd*). Dan dalam fikih Ḥanafī banyak hukum yang didasarkan pada adat kebiasaan. …. Karena itu ada ungkapan-ungkapan populer, "*al-ma'rufu ʿurfan ka al-masyruthi syarthan*" (yang baik menurut adat kebiasaan adalah sama nilainya dengan syarat yang harus dipenuhi);

83 Ibn ʿĀbidīn, *Majmūʿah Rasā'il ibn ʿĀbidīn*, Beirut: Dār al-Fikr, Tanpa Tahun, Juz II, h. 131. Bandingkan dengan KH. Afifuddin Muhajir, *Fiqh Tata Negara*, Yogyakarta: IRCiSOD, 2017, h. 182.

"*al-thabit bi al-nash ka al-tsabit bi al-nash*" (apa yang ditetapkan oleh tradisi sama nilanya dengan apa yang ditetapkan berdasarkan nas (al-Qur'an atau hadis).[84]

Dengan dasar itu, maka ulama NU tak anti perubahan. Mereka bisa mengubah pandangan-pandangan keagamaan karena adanya perubahan situasi, kondisi dan tradisi, juga karena adanya perubahan argumentasi keagamaan. Jika dahulu para kiai NU misalnya pernah mengharamkan umat Islam memakai dasi karena itu identik (*tasyabbuh*) dengan kaum penjajah, maka sekarang fatwa itu sudah berlaku lagi karena perubahan situasi dan kondisi. ʿAbdullāh ibn Bayeh menyatakan:

ولكل زمان نوازله وفتاويه تنوعت بتنوع الحوادث والوقائع وتعددت بتعدد
اجتهادات المجتهدين واختلاف أهل الصنائع

"Setiap zaman punya masalah dan fatwanya sendiri. Fatwa itu cukup bermacam-macam mengikuti keanekaragaman peristiwa dan kejadian. Fatwa beragam seiring keragaman hasil ijtihad para ulama. Fatwa juga berbeda-beda mengikuti perbedaan pandangan para pembuat fatwa."[85]

Perubahan-perubahan fatwa harus didasarkan pada pertimbangan matang dari seorang mufti. Itu sebabnya, ibn al-Sam'ani membuat persyaratan sederhana tentang mufti. Baginya, mufti tak cukup hanya mampu berijtihad dan adil. Mufti juga harus bisa menahan diri dari kemungkinan mengobral fatwa dengan cara memudah-mudahkan hal yang tak mudah (*al-kaff ʿan al-tarkhīṣ wa al-tasahul*).[86] Menurut ibn al-Ṣalāh, tak boleh seorang mufti mengeluarkan fatwa yang menggampang-gampangkan hal yang tak gampang (*lā yajūz li al-muftī an yata-*

84 ʿAbd al-Wahhāb Khallāf, *ʿIlm Uāul al-Fiqh*, Mesir: Maktabah al-Da'wah al-Islāmīyah, 1968, h. 90.

85 Abdullah ibn Bayeh, *Shina'ah al-Fatwa wa Fiqh al-Aqalliyat*, h. 9.

86 Abdullah ibn Bayeh, *Shina'ah al-Fatwa wa Fiqh al-Aqalliyat*, h. 117.

sahal fī al-fatwā).[87] Tak boleh menggampangkan hukum tidak berarti juga terlalu kaku dan *rigid* dalam membuat hukum. Sikap kaku, walau dengan maksud baik, demikian Kiai Afifuddin Muhajir, belum tentu memberi manfaat malah justru bisa menciptakan kemudaratan.[88]

Masalah Baru dan Masalah Lama

Sulit diingkari bahwa para ulama terdahulu sudah berhasil mengatasi masalah-masalah fikih yang muncul di masanya. Mereka telah menyusun ratusan bahkan ribuan kitab untuk menyelesaikan kasus-kasus fikih yang muncul di zamannya. Pertanyaannya, bagaimana dengan ulama sekarang? Sebenarnya masalah-masalah fikih yang dihadapi umat Islam sekarang, ada dua. Pertama, masalah-masalah fikih yang sudah ada di masa-masa sebelumnya yang hukumnya juga sudah diputuskan para ulama terdahulu. Menghadapi kasus fikih demikian, para ulama sekarang bisa melakukan ijtihad ulang atau meninjau kembali pandangan ulama yang telah ada sebelumnya (*i'adah al-nazhar*). Ijtihad ulang atau peninjauan kembali itu bisa melahirkan produk fikih berbeda karena perubahan situasi dan kondisi.

Tapi dalam kasus itu para ulama NU memilih tak melakukan ijtihad atau istinbat. Misalnya kalau hanya ada satu jawaban atas masalah fikih yang diajukan, maka para ulama tinggal memungut saja pendapat fikih tersebut terlebih jika pendapat itu dikemukakan para ulama yang punya otoritas tinggi dan tercantum dalam kitab-kitab *muktabarah*. Misalnya, dalam kasus perempuan yang ditalak *raj'* oleh suaminya, kemudian sebelum masa idahnya habis, maka bagaimana menghitung idah perempuan tersebut? Sebagaimana diceritakan ibn al-Mudhīr, para ulama sudah berkonsensus bahwa idah perempuan itu adalah idah wafat (*walau mata ʿan muthallaqah rajʿiyah intaqalat ilā ʿiddah*

87 Ibn al-Ṣalāh, *Adab al-Mufti wa al-Mustafti*, h. 111.

88 KH. Afifuddin Muhajir, *Fiqh Tata Negara: Upaya Mendialogkan Sistem Ketatanegaraan Islam*, h. 180.

wafat).[89] Dengan ketentuan itu, ulama NU bisa berfatwa.

Namun, jika ada banyak jawaban atas satu masalah fikih, maka para ulama NU memilih satu pendapat fikih dari beragam pendapat para ulama terdahulu itu. Pilihan pada satu pendapat itu, menurut Nahdlatul Ulama, harus didasarkan pada pendapat yang paling kuat dalilnya dan yang paling banyak memberikan kemaslahatan. Cara demikian dalam usul fikih disebut tarjih dan *taqrīr*.

Bedanya, jika dalam tarjih yang dikritisi adalah *nuṣūṣ*, maka dalam *taqrīr* yang dikritisi adalah *aqwal al-ʿulamā'*. Dalam kasus tarjih, jika terjadi pertentangan dalil (*taʿaruḍ bayn al-adillah*) yang tak bisa dikompromikan (*al-jamʿ wa al-tawfīq*)[90], misalnya: (1) antara hadis mutawatir dan hadis ahad, maka para ulama lebih mendahulukan hadis mutawatir; (2) antara hadis yang tercantum dalam Bukhari-Muslim dan hadis yang terdapat dalam kitab hadis lain seperti Sunan Abī Dāwud, Tirmidhī, Nasā'ī, maka para ulama usul fikih lebih mengambil hadis dalam Bukhari-Muslim; (3) antara hadis yang diriwayatkan ahli fikih ketimbang yang lain, maka para ulama fikih lebih mendahulukan hadis yang diriwayatkan ahli fikih; (4) antara hadis yang berupa *qawl al-nabī* dan *fiʿl al-nabī*, maka yang didahulukan adalah *qawl al-nabi* SAW. Jika dalam perbuatan Nabi SAW tak tampak antara yang wajib, sunnah, dan yang mubah, maka dalam perkataan Nabi akan ter-

---

89 Muhammad al-Sharbīnī al-Khathīb, *al-Iqna'*, Surabaya: Nurul Huda, Tanpa Tahun, juz II, h. 174.

90 Dalam usul fikih Shāfiʿī dinyatakan bahwa ketika terjadi *ta'arudh bayn al-adillah*, maka pertama-tama yang harus dilakukan adalah mengompromikan dua dalil itu. Karena sebuah kaidah menyatakan, "*al-'amal bi aldalilaini al-muta'aridhaini aula min ilgha'i ahadihima*" (mengamalkan dua dalil yang bertentangan itu lebih utama ketimbang menghilangkan salah satunya). Jika kompromi tak bisa dilakukan, maka dua dalil itu harus ditarjihkan. Jika tarjih tak dimungkinkan, maka dilakukan nasikh mansukh dengan persyaratan nasakah yang sudah ditetapkan para ulama.

lihat antara yang mengindikasikan wajib, sunnah dan yang mubah. Perkataan Nabi SAW bisa menjelaskan lafal *mujmal*, *muṭlaq*, dan yang '*am*, sementara dalam perbuatan Nabi SAW hal itu tak terjadi. Ketika Nabi SAW sedang wukuf di satu lokasi, Nabi SAW bersabda, "saya wukuf di sini, dan semua tanah di Arafah adalah tempat wukuf". Ketika Nabi menyembelih hewan di satu lokasi di Mina, Nabi menjelaskan, "saya menyembelih hewan di sini, dan semua bagian Mina adalah tempat penyembelihan hewan."[91]

Sementara *taqrīr* adalah mengkritisi *aqwal al-'ulamā'* berdasarkan dalil yang dikemukakan, berdasarkan kemaslahatan jika pendapat itu diterapkan, dan berdasarkan ulama siapa yang menyatakan. Misalnya; (1). Pendapat fikih yang didasarkan pada dalil *manṭuq* lebih didahulukan dari dari dalil mafhum; (2). Pendapat fikih yang *dar' al-mafāsid* lebih dahulukan dari pendapat yang *jalb al-manāfi'*. Sebab, dalam *dar'ul mafāsid* itu juga terdapat maslahat; (3). Di lingkungan pengikut mazhab Shāfi'ī ketika terjadi pertentangan pendapat, maka yang diambil adalah pendapat yang disepakati Imam Nawāwī dan Imam Rāfi'ī. Tapi, jika Imam Nawāwī dan Imam Rāfi'ī berselisih, maka yang diambil itu adalah pendapat Imam Nawāwī bukan hanya karena Imam Nawāwī lebih belakangan dari Imam Rāfi'ī melainkan juga karena Imam Nawāwī disebut sebagai *muḥaddith al-fuqāhā'* dan fakih *al-muhadditsin*.

KH. Husein Muhammad mengkritik keras kecenderungan menyakralkan Imam Nawāwī dan Imam Rāfi'ī tersebut. Menurutnya, itu bukan hanya menunjukkan lemahnya demokratisasi pemikiran di lingkungan NU melainkan juga sebagai upaya pengabaian terhadap genius-genius raksasa lain dari *Khurāsān* seperti Imam al-Haramayn Abū al-Ma'ali al-Juwaini, Imam al-Ghazālī, Izzuddīn ibn 'Abd al-Salām, ibn

91 Keragaman pandangan para ulama ketika terjadi *ta'arudh* antara yang dikatakan dan yang dilakukan Nabi ini baca Muhammad Sulaymān al-Ashqār, *Af'al al-Rasul SAW wa Dalalatuha 'ala al-Ahkam al-Syar'iyyah*, Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2003, juz I, h. 99-114.

Daqiq al-'Id. Bagi Husein Muhammad, sikap NU yang mendahulukan Imam Nawāwī ketimbang ulama fikih Shafī'iyah lain menunjukkan kemenangan kelompok ahli hadis atas kelompok lain.[92]

Namun, sejauh bisa dilihat, kritik Kiai Husein Muhammad itu tak seluruhnya benar. Sebab, dalam mekanisme *taqrīr* dalam NU, setiap pendapat fikih dipilih bukan hanya berdasarkan pada siapa yang menyatakan dan seberapa kuat dalil yang diajukan melainkan juga pendapat fikih itu harus ditimbang dari sudut kemaslahatannya terhadap masyarakat. Jika maslahat yang menjadi acuan hukum, maka boleh jadi satu pendapat dipandang maslahat di masa lalu dan hari ini sudah tidak maslahat lagi. Karena itu kita bisa menerima pendapat Imam Nawāwī dari sudut *takhrīj al-manaṭ*, dan pada saat yang sama—menurut KH. Afifuddin Muhajir—kita tak menerapkan pendapat Imam Nawāwī itu dari sudut *tahqī qal-manaṭ* karena dinilai tak memberikan dampak kemaslahatan secara empirik di lapangan.[93] Ini karena kita mengikuti satu kaidah bahwa hukum bisa berubah karena perubahan situasi, kondisi, dan tradisi.

Penting diketahui bahwa dalam mekanisme penyelesaian pertentangan antardalil atau antarpendapat fikih, tarjih dan *taqrīr* adalah solusi kedua setelah solusi pertama, yaitu *al-jam' wa al-tawfīq*, tak bisa dilakukan. Namun, sekiranya tak bisa dilakukan tarjih *al-adillah*, maka dalam kasus pertentangan antardalil, mazhab Shāfi'ī melakukan jalan *nasakh* (pembatalan hukum). Sementara dalam kasus pertentangan antarpendapat fikih, para ulama tetap mengarahkan penyelesaian kedua, yaitu *al-jam'* dan *al-taqrīr* dan tak ada penyelesaian ketiga, yai-

92 KH. Husein Muhammad, "*Tradisi Istinbat Hukum NU: Sebuah Kritik*", dalam M. Imdadun Rahmat (ed., *Kritik Nalar Fiqih NU: Tranformasi Paradigma Bahtsul Masa'il*, Jakarta: Lakpesdam NU, 2002, h. 28-29.

93 Pendapat ini dikemukakan KH. Afifuddin Muhajir dalam sebuah diskusi terbatas tentang "Prosedur Taqrir Jama'i dan Ilhaqul Masa'il Binazhairiha di Lingkungan NU" pada tanggal 30 Oktober 2107 di Kantor PBNU Jakarta.

tu *nasakh* berupa pembatalan fikih.

Pertanyaan yang krusial berikutnya adalah bagaimana sekiranya ada satu pendapat ulama yang kuat dari segi dalil tapi lemah dari segi maslahat; atau pendapat fikih yang kuat dari segi maslahat tapi lemah dari segi dalil? Dalam menjawab kasus ini, para ulama cenderung menyepakati bahwa secara umum dalil nas harus didahulukan dari *maṣlahah mursalah*. Namun, dalam kasus tertentu, *maṣlaḥah mursalah* bisa didahulukan dari dalil nas jika meninggalkan maslahat itu akan menimbulkan kekacauan (*fawdha'*) di masyarakat.

Contoh menarik dalam soal di atas dikemukakan KH. Afifuddin Muhajir. Menarik pajak secara paksa tidak boleh jika mengacu pada hadis Nabi SAW yang berbunyi, "*lā yahill māl imri'in illā ʿan thib nafs minh*" (tidak boleh menarik harta orang lain kecuali dengan kesukarelaan dari pemilik harta itu). Namun, jika pajak tak ditarik dari masyarakat terutama orang-orang kaya, maka akan timbul mala petaka; negara akan hancur yang menyebabkan kehancuran masyarakat. Dalam konteks itu, menurut KH. Afifuddin Muhajir, menarik pajak secara paksa dibolehkan dengan mengacu pada dalil *maṣlaḥah mursalah*.[94]

Kedua, masalah fikih yang dihadapi umat Islam betul-betul masalah baru, tak ada presedennya di masa lalu. Dalam menangani masalah ini, secara metodologis para ulama bisa melakukan dua cara. Satu, yaitu *takhrīj al-furūʿ ʿalā al-furūʿ*, yaitu menganalogikan masalah (*furūʿ*) yang belum ada hukumnya dengan masalah lain (*furūʿ*) yang sudah ada hukumnya. Penyamaan dilakukan karena adanya kesamaan substansi antara masalah kedua dengan masalah pertama.

Pola ini secara metodologis biasanya disebut dengan *ilhāq al-masa'il bi naẓa'iriha*. Masalah yang tidak ada hukumnya disebut *mulhaq* dan masalah yang sudah ada hukumnya disebut *mulhaq bih*. Sedangkan yang menjadi jembatan penghubung antara dua masalah itu dise-

94 Contoh ini dikemukakan KH. Afifuddin dalam diskusi terbatas tentang Prosedur Taqrir Jamai dan Ilhaqul Masa'il Binazhairiha, pada tanggal 30 Oktober 2017, di Kantor PBNU Jakarta.

but *wajh al-ilhāq*. Yang menjadi *wajh al-ilhāq* itu bisa berupa kaidah fikih yang sudah mengikat kepada banyak *furūʿ*. Bisa juga berupa *furūʿ* yang hukumnya sudah *di-taqrīr* secara *jamāʿī* oleh para ulama. Prosedur *ilhāq* ini dianggap solusi akademis yang lebih hati-hati agar ulama NU tak cepal-cepat menempuh prosedur *qiyās* yang merupakan kewenangan para mujtahid.

Dua, yaitu *takhrījal-furūʿala al-uṣul*, yaitu dengan meminjam usul fikih terdahulu para ulama sekarang melakukan aktivitas ijtihad, sebagaimana dilakukan Imam Nawāwī dan Imam Rāfiʿī dahulu. Ini, menurut ulama sekarang, karena kehadiran mujtahid *muṭlaq mustaqil* seperti Imam Shāfiʿī makin sulit ditemukan. Sejauh yang bisa dipantau tak ditemukan bangunan usul baru untuk menggantikan usul fikih lama. Yang dilakukan para ulama sekarang adalah menyistematisasikan usul fikih lama. Ini misalnya dilakukan Wahbah al-Zuhaylī, Ahmad al-Raysūnī, Jasser Auda, ʻAllah al-Fāsī, dan lain-lain.

Khusus di lingkungan NU, kerja *takhrīj al-furūʿ ʿala al-uṣul* itu diederhanakan menjadi prosedur istinbat *jamāʿī* yang meliputi istinbat *bayānī*, istinbat *qiyāsī*, dan istinbat *maqāṣidī*.[95] NU merasa nyaman dengan penggunaan istilah "istinbat" ketimbang "ijtihad". Dengan penggunaan istinbat ini, NU hendak menghindarkan diri dari penggunaan ijtihad karena para ulama NU berpandangan bahwa dirinya tidak memenuhi kualifikasi sebagai mujtahid, baik secara kolektif apalagi secara individual. Padahal, jika diperhatikan dari semua literatur usul fikih, maka tak ditemukan penjelasan memadai yang membedakan antara kerja ijtihad dan kerja istinbat. Kerja ijtihad sama belaka dengan kerja istinbat.

Yang dimaksud istinbat *bayānī* adalah mengkaji *nuṣūṣ* dengan menggunakan *qawāʿidlughawiyah-uṣūliyah* sehingga dapat dilakukan *al-tahlīl -lughawī* (analisis kata), *al-tahlīl -maʿnawī* (analisis makna), *al-tahlīl* -dalali (analisis dalalah-penunjukan), mengaitkan nas dengan

95 Pengurus Besar Nahdlatul Ulama, *Hasil-Hasil Muktamar ke 33 Nahdlatul Ulama*, Jakarta: PBNU, 2016, h. 153-172.

sebab turunnya, mengaitkan nas dengan nas lain sehingga tampak adanya *takhṣiṣ al-'am*, *taqyid al-muṭlaq*, *tabyin al-mujmal*, mengaitkan *nuṣūṣ al-sharīʿah* dengan *maqāṣid al-sharīʿah*. *Nuṣūṣ al-sharīʿah* (teks syariat) dan *maqāṣid al-sharīʿah* (tujuan syariat) adalah dua entitas yang tak terpisahkan. Sebab, *maqāṣid al-sharīʿah* lahir dan mengacu pada *nuṣūṣ al-sharīʿah*, sementara *nuṣūṣ al-sharīʿah* ditafsirkan dengan mempertimbangkan *maqāṣid al-sharīʿah* yang mencakup pada terpenuhinya kemaslahatan manusia lahir-batin dan dunia akhirat.[96]

Rumusan ini tampak lebih maju dari kecenderungan umum para ulama tekstualis yang sering melakukan generalisasi dan universalisasi teks ajaran dengan mengabaikan konteks atau *sabab al-nuzūl* yang mengitari kehadiran teks itu. Betapa dengan mengacu pada kaidah *al-'ibrah bi 'umum al-lafal lā bi khusush al-sabab* (yang penting adalah keumuman lafal dan bukan kekhususan sebab), sejumlah ulama tekstualis tak memedulikan konteks sebuah nas ini. Lebih dari itu, keputusan istinbat bayānī NU di atas tak memandang teks hanya pada dirinya sendiri melainkan teks itu tetap harus dikaitkan dengan konteks dan tujuan-tujuan umum dari syariat Islam.

Dengan nalar tersebut bisa dimaklumi sekiranya para ulama membolehkan mengeluarkan *qimah* (harga) pada biji-bijian, kambing, dan unta sekalipun hadis Nabi SAW secara tekstual sama sekali tak menyebut harga atau *qimah* dari barang atau benda-benda itu. Sebab, bagi para ulama, tujuan dari hadis Nabi SAW tersebut adalah memberi kemudahan bagi muzaki (yang mengeluarkan zakat) dan mustahik (yang menerima zakat) secara sekaligus. Karena itu jika mengeluarkan zakat dalam bentuk *qimah* lebih mudah dan gampang, maka tidak ada alasan untuk tak membolehkan.[97]

Tak sekedar itu, NU pun membuka kemungkinan dilakukannya *is-*

96 Pengurus Besar Nahdlatul Ulama, *Hasil-Hasil Muktamar ke 33 Nahdlatul Ulama*, Jakarta: PBNU, 2016, h. 154-155.

97 Pengurus Besar Nahdlatul Ulama, *Hasil-Hasil Muktamar ke 33 Nahdlatul Ulama*, h. 155-156.

tinbāṭqiyāsī. Yang dimaksud istinbat*qiyāsī* dalam perspektif NU adalah menganalogikan masalah yang tidak ada hukumnya dengan sesuatu yang ada hukumnya dalam al-Qur'an dan al-sunnah karena ada kesamaan ilat hukum (kausa hukum). Ilat hukum ada yang tercantum dalam nas, disebut *illah manṣūṣah*. Dan ada juga ilat hukum yang merupakan hasil kerja intelektual para ulama, disebut *illah mustanbaṭah*. Dengan menggunakan *qiyās* ini, diharapkan seluruh masalah fikih bisa diberi status hukum. Al-Qur'an dan hadis yang terbatas bisa merespons peristiwa-peristiwa hukum yang tak terbatas, terbentang sejak zaman Nabi SAW hingga akhir zaman.

Banyak hal yang bisa dipecahkan melalui mekanisme *qiyās* terutama kasus-kasus yang tak ada ketentuan hukumnya secara langsung dalam al-Qur'an dan hadis. Misalnya, bagaimana hukum politik uang (*money politic*)? Ini adalah kasus baru yang tak ditemukan hukumnya dalam *nuṣūṣ*. Dengan menggunakan *qiyās*, para ulama sepakat mengharamkan. Keharaman politik uang ini disamakan dengan keharaman memberikan sesuatu pada para pejabat sebagaimana dalam hadis Nabi SAW, "*hadaya al-ummal haram kulluha*" (seluruh hadiah atau pemberian terhadap pejabat adalah haram). Ilat hukum yang menyambungkan antara keduanya adalah *khawf al-mayl* (tidak *fair*) yang dikhawatirkan memengaruhi penerima hadiah untuk memperlakukan pemberi hadiah secara khusus, mengikuti keinginan pemberi, membuat kebijakan tidak adil, dan lain-lain.[98]

Namun begitu, di tingkat bawah masih dijumpai keengganan dari sejumlah kiai NU untuk melakukan aktivitas *qiyās*. Menurut mereka, yang melakukan *qiyās* itu adalah mujtahid sementara para kiai NU memandang tak ada satu pun kiai dalam NU yang memenuhi kualifikasi sebagai mujtahid. Namun, rumusan telah ditetapkan dalam muktamar NU ke 33 di Jombang sehingga suka atau tidak suka, NU telah memutuskan *qiyās* sebagai salah satu mekanisme akademis yang bisa dipa-

98 Pengurus Besar Nahdlatul Ulama, Hasil-Hasil Muktamar ke 33 Nahdlatul Ulama, h. 164.

kai para ulama NU untuk mengistinbatkan hukum dari al-Qur'an dan al-sunnah.

Adapun istinbat *isṭiṣlāhī* yang juga disebut istinbat *maqāṣidī* adalah istinbat yang diacukan pada tujuan-tujuan syariat, yaitu tercapainya kemaslahatan baik kemaslahatan duniawi maupun kemaslahatan ukhrawi, kemaslahatan *'ammah* dan kemaslahatan *khaṣṣah*. Tentu saja *maqāṣid al-sharīʿah* tak bisa dipisahkan dari *nuṣūṣ al-sharīʿah* bahkan *maqāṣid al-sharīʿah* tak akan terwujud tanpa *nuṣūṣ al-sharīʿah*.[99] Sebab, *maqāṣid* tanpa *nuṣūṣ*, ibarat ruh tanpa jasad. Sebaliknya, *nuṣūṣ* tanpa *maqāṣid* sama dengan jasad tanpa ruh.

maqāṣid al-sharīʿah itu sebagaimana dirumuskan Imam al-Ghazālī terdiri dari lima ajaran pokok, yaitu memelihara agama (*hifẓ al-dīn*), memelihara jiwa (*hifẓ al-nafs*), memelihara akal (*hifẓ al-ʿaql*), memelihara keturunan (*hifẓ al-nasl*), dan memelihara harta (*hifẓ al-māl*). Imam al-Ghazālī berkata demikian:

> لكنا نعنى بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع. ومقصود الشرع من الخلق خمسة وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم.فكل مايتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة وكل مايفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة

"Akan tetapi, kami memaksudkan dengan maslahat itu adalah menjaga tujuan syariat. Sedangkan tujuan syariat terhadap makhluk itu ada

---

99 Belakangan buku-buku yang membahas *maqāṣid al-Sharīʿah* banyak dijumpai terutama buku-buku yang ditulis ulama kontemporer seperti ʿAbd al-Majīd al-Najjar, Aḥmad al-Raysūnī, dan Jasser Auda. Baca ʿAbd al-Majīd al-Najjar, *Maqāṣid al-Sharīʿah bi Ab'ad Jadidah*, Beirut: Dār al-`Arab al-Islāmī, 2008; Aḥmad al-Raysūnī, *Madkhal ilā Maqāṣid al-Sharīʿah*, Ribath: Dār al-Salām, 2010; Jasser Auda, *Fiqh al-Maqāṣid: Inathah al-Ahkam al-Syar'iyyah bi Maqashidiha*, USA: al-Ma'had al-`Alami li al-Fikr al-Islāmī, 2006; Jasser Auda, *Naqd Nazhariyyah al-Naskh: Bahts fī Fiqh Maqāṣid al-Sharīʿah*, Beirut: al-Sabakah al-ʿArabiyah, 2013.

lima, yaitu memelihara agama, memelihara jiwa, memelihara akal, memelihara keturunan, dan memelihara harta. Segala sesuatu yang mengandung pemeliharaan terhadap lima pokok ajaran itu adalah maslahat. Sedangkan segala sesuatu yang meniadakan lima pokok ajaran itu ada mafsadah dan menolaknya merupakan maslahat."[100]

Istinbat *maqāṣidī* dibutuhkan terutama untuk menangani perkara-perkara yang hukumnya tak ditunjuk langsung oleh nas al-Qur'an dan al-sunnah. Dalam konteks ini, maka dalam implementasinya istinbat *maqāṣidī* bergerak pada tataran *maṣlaḥah mursalah*, *istihsān*, dan *ʿurf*. Sejauh tak ada nas yang mengatur dengan pasti, maka hukum yang didasarkan pada *ʿurf*, *maṣlaḥah mursalah*, dan *istihsān* akan berubah mengikuti perubahan situasi, kondisi, dan tradisi (*taghayyur al-aḥkām bi taghayyur al-amkinah wa al-ahwal, wa al-'awa'id*).

Sejauh yang bisa dipantau, sejak dirumuskan di Munas Alim ulama NU di Bandar Lampung tanggal 21-25 Januari 1992 hingga sekarang, istinbat *jamāʿī* tak banyak dipakai NU dalam menyelesaikan kasus-kasus fikih. Tentang pokok soal ini ini ada dua kemungkinan. Pertama, kasus-kasus yang hendak dipecahkan NU dari sudut fikih, sebagian besarnya tak memerlukan istinbat *jamāʿī*. Sebab, masalah-masalah fikih yang selama ini berkembang di masyarakat Indonesia cukup diselesaikan dengan merujuk pada penjelasan kitab-kitab fikih klasik Islam. Meminjam bahasa Kiai Sahal Mahfudh, dalam menyelesaikan masalah-masalah fikih, para kiai NU lebih suka bermazhab secara *qawlī* ketimbang bermazhab secara *manhajī*.[101]

Kedua, sebenarnya kasus-kasus fikih yang dipecahkan para kiai NU selama ini membutuhkan aktivitas istinbat. Namun, karena ada keengganan intelektual, maka para kiai NU memilih tak menggunakan istinbat. Upaya akademik maksimal yang dilakukan para kiai NU da-

---

100 Imam al-Ghazālī, *al-Musṭafā min ʿIlm al-Uṣūl*, juz I, h. 636.

101 KH. MA Sahal Mahfudh, "*Bahtsul Masa'il dan Istinbat Hukum NU: Sebuah Catatan Pendek*", dalam M. Imdadun Rakhmat, *Kritik Nalar Fiqih NU: Tranformasi Paradigma Bahtsul Masa'il*, h. XIV.

lam menyelesaikan masalah-masalah fikih tampaknya terhenti pada metode *ilhāq al-masa'il bi naẓā'irihā*. Artinya, sekalipun pintu istinbat sudah dibuka (*infitah* bagian *al-istinbāṭ*), arus utama di lingkungan NU lebih memilih tak memasuki pintu istinbat tersebut. Sebab, bagi sebagian besar ulama NU, yang melakukan aktivitas istinbat itu adalah mujtahid, sementara mereka memandang dirinya tak memenuhi persyaratan mujtahid. Mungkin karena ini, maka masalah-masalah fikih di lingkungan NU kerap tak terpecahkan. Daripada menggunakan istinbat, tidak jarang para kiai memilih men-*tawaqquf*-kan masalah daripada menjawabnya dari sudut fikih Islam.

Penutup

Dengan paparan di atas, maka jelas menjadi mufti bukan perkara mudah. Ada sejumlah persyaratan akademik yang harus dipenuhi seorang mufti. Demikian sulit kualifikasi mufti itu dipenuhi individu-individu muslim, maka para ulama pun berhimpun membentuk lembaga fatwa. Di Indonesia, Nahdlatul Ulama adalah organisasi keulamaan yang cukup produktif mengeluarkan pandangan-pandangan keagamaan terutama terkait dengan soal-soal fikih yang muncul belakangan. Agar tak melahirkan produk fatwa yang melanggar pokok-pokok ajaran Islam, maka Nahdlatul Ulama membuat prosedur penyelenggaraan Bahtsul Masa'Il.

Pandangan atau fatwa keagamaan yang dikeluarkan NU sebagiannya merupakan saduran dari pandangan keagamaan para ulama terdahulu. Penyaduran (*naqlal-ʿibārah*) ini biasanya ditempuh NU jika masalah fikih yang hendak diputuskan hukumnya itu bisa diatasi dengan pandangan ulama terdahulu. Namun, jika masalah fikih yang ditangani NU tak cukup dengan menyadur fikih lama karena memang masalahnya betul-betul masalah baru, maka para ulama biasanya menempuh mekanisme *ilhaqul masa'il binazhairiha* bahkan jika dibutuhkan para ulama NU bisa melakukan istinbat secara *jamāʿī*. Namun, walau prosedur istinbat *jamāʿī* sudah dibuat, banyak para kiai NU yang tak menerapkannya dalam penyelesaian masalah-masalah fikih. […]

Daftar Pustaka

Abdul Majid al-Najjar, *Maqāṣid al-Sharīʿah bi Ab'ad Jadīdah*, Beirut: Dār al-`Arab *al-Islāmī*, 2008

Abdul Wahhāb Khallaf, *ʿIlm Uṣūl al-Fiqh*, Mesir: Maktabah al-Daʿwah al-Islāmiyah, 1968.

ʿAbdullāh ibn Bayah, *Shina'ah al-Fatwā wa Fiqh al-Aqaliyāt,* Beirut: Dār al-Fikr, 1999.

Afifuddin Muhajir & Imam Nahe'i, "*Fungsionalisasi usul fikih dalam Bahtsul Masa'il NU*", dalam M. Imdadun Rakhmat (editor), *Kritik Nalar fikih NU*, Jakarta: PP Lakpesdam NU, 2002.

Ahmad al-Raysūnī, *Madkhal ila maqāṣid al-Syarīʿah*, Ribath: Dār *al-*Salam, 2010

Al-Khaṭīb al-Baghdādī, Kitab *al*-Fakih *wa al*-Mutafaqqih, Riyadh: Dār ibn al-Jawz, 1996.

Al-Qarāfī, *al-Iḥkām* fī Tamyiz *al-fatawa ʿan al-aḥkām wa* Tasharrufat *al-Qāḍī wa al-Imām*, Beirut: Dār ibn Hazm, 2010

Al-Qurṭubī, *al-Jami' li Aḥkām al-Qur'an*, Kairo: Dār al-Hadīth, 2002.

Fakhr al-Dīn al-Razi, *Mafātiḥ al-Ghayb*, Beirut: Dār al-Fikr, 1995.

Humaydan ibn ʿAbdullāh, "*Fuqāhā' al-Shahabah al-Muktsirun min al-Fatwā wa Manāhijuhum al-Ijtihādiyah*, dalam Majallah Jami'ah Umm al-Qurā, Mekah: 1411 H, Tahun III, Volume 5, h. 5-7.

Ibn al-Qayyim al-Jawziyah, *Aʿlam al-Muwaqqiʿīn*, Beirut: Dār al-Fikr, 1999.

Ibn al-Ṣalāh, *Ādab al-Mufti wa al-Mustaftī*, Kairo: Maktabah al-ʿUlūm wa al-Ḥikām & ʿAlam al-Kutub, 1986.

Ibn Hazm, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-aḥkām*, Beirut: Dār al-Fikr, 1986.

Ibn Kathīr, *Tafsir al-Qur'ān al-ʿAẓim*, Beirut: Dār al-Fikr, 1999

Ibn ʿĀbidīn, Radd al-Mukhtār, Beirut: Dār al-Fikr, 2000

----------, Majmu'ah Rasa'il ibn `ʿĀbidīn, Beirut: Dār al-Fikr, Tanpa Tahun.

Imam al-Ghazālī, *al-Mustashfā min ʿilm al-uṣul*, Beirut: Dār al-Arqām ibn Abī al-Arqām, Tanpa Tahun.

Jamaluddin al-Qasīmī, *al-fatwā fī al-Islām*, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿilm-

iyah, 1986.
Jasser Auda, *Fiqh al-Maqāṣid: Inathah al-Aḥkām al-Syar'iyah bi Maqashidiha*, USA: al-Maʿhad al-ʿAlam li al-Fikr al-Islāmī, 2006.
----------, Naqd Nazhariyyah al-Naskh: *Bahts fī fiqh maqāṣid al-sharīʿah*, Beirut: *al*-Sabakah al-`Arabiyah, 2013.
KH. Afifuddin Muhajir, *Fikih Tata Negara: Upaya Mendialogkan Sistem Ketatanegaraan Islam*, Yogyakarta: IRCiSOD, 2017, h. 180
KH. Husein Muhammad, "*Tradisi Istinbat Hukum NU: Sebuah Kritik*", dalam M. Imdadun Rahmat (ed., *Kritik Nalar Fikih NU: Transformasi Paradigma Bahtsul Masa'il*, Jakarta: Lakpesdam NU, 2002.
M. A. Sahal Mahfudh, "*Fikih Sosial: Upaya Pengembangan Mazhab Qawlī dan Manhajī*", dalam Pidato Penerimaan Gelar Doktor Honoris Causa dalam Bidang Sosial, Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2003.
Muhammad al-Syarbini al-Khaṭīb, al-Iqna', Surabaya: Nurul Huda, Tanpa Tahun.
Muhammad Sulaymān ʿAbdullāh *al*-Ashqār, *al-Futya wa Manahij al-Iftā': Bahts Uṣūlī*, Kuwait, Maktabah al-Manār al-Islāmiyah, 1976.
Muhammad Sulaymān al-Ashqār, *Afʿal al-Rasūl (Ṣ) wa Dalalatuha ʿalā al-aḥkām al-Syarʿiyah*, Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2003.
Muhammad Yusri Ibrahim, *al-Fatwa: Ahammiyatuha Dhawabithuha Atsaruhā*, Kairo: al-Dawrah al-Thālithah, 2007.
Nawāwī al-Bantānī, *Marah Labidz*, Indonesia: Dār Ihyā' al-Kutub al-ʿArabiyah, Tanpa Tahun.
Pengurus Besar Nahdlatul Ulama, Hasil-Hasil Muktamar ke 33 Nahdlatul Ulama, Jakarta: PBNU, 2016.
Rumadi Ahmad, *Fatwa Hubungan Antaragama di Indonesia*, Jakarta: Gramedia, 2016.
Syihab al-Dīn Aḥmad ibn Idrīs Al-Qarāfī, *al-Furūq*, Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1994.
Wahbah al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Beirut: Dār al-Fikr, 2000.
Zakaria al-Anṣārī, *Fath al-Wahhāb*, Beirut: Dār *al*-Kutub, Tanpa Tahun.

Penguatan Prespektif Keadilan Gender dan Keterlibatan Perempuan dalam Forum Bahstul Masa'il Nahdlatul Ulama (NU)

Riri Khariroh

Perempuan dalam Belenggu Fatwa

Di dunia Islam, keberadaan fatwa (*religious ruling*) dan otoritas lembaga fatwa memiliki posisi penting dalam kehidupan sosial-politik keagamaan di masyarakat. Peran fatwa sebagai pedoman hidup, sumber inspirasi, rujukan hukum, dan pemberi solusi umat terhadap isu-isu aktual-kontemporer yang berkembang dan semakin kompleks yang merupakan hasil dari ijtihad ulama di berbagai bidang seperti akidah, ekonomi, hukum, politik, sosial dan sebagainya. Dalam konteks Indonesia, sebuah fatwa keagamaan pada dasarnya tidak mengikat secara hukum (*legally binding*) tapi hanya mengikat secara moral (*morally binding*), namun pengaruh fatwa cukup signifikan di dalam ranah kebijakan publik dan bangunan relasi kehidupan sosial-kemasyarakatan Indonesia yang mejemuk. Sebagai contoh fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) tentang kelompok-kelompok minoritas seperti Syiah dan Ahmadiyah, sering kali dijadikan rujukan oleh aparat pemerintah baik di level pusat maupun daerah di dalam menangani kasus-kasus terkait kebebasan beragama dan berkeyakinan.

Kritik yang selama ini berkembang adalah bahwa beberapa solusi yang dikeluarkan oleh lembaga-lembaga fatwa di berbagai negara di mana Islam menjadi agama mayoritas, ternyata justru membuat masyarakat muslim bingung untuk menentukan sikap. Bahkan di antara fatwa yang dikeluarkan disinyalir sarat dengan kepentingan politik, menciptakan potensi konflik dan disharmoni antar umat beragama, khususnya hubungan antar umat Islam dengan umat beragama lain.

Terkait dengan isu-isu perempuan, fatwa-fatwa yang muncul sering kali bias gender, kurang memperhatikan realitas pengalaman perempuan, dan semakin memperkokoh diskriminasi dan subordinasi perempuan di dalam kultur masyarakat yang memang masih patriark-

is. Fatwa ulama Saudi Arabia tentang larangan perempuan menyetir dan bekerja menjadi kasir toko, fatwa MUI terkait dengan khitan perempuan yang dianggap mulia (*makrumah*), fatwa ulama Iran tentang perempuan dilarang menonton bola bersama laki-laki, Dewan fatwa Nasional di Malaysia yang mengharamkan Yoga dan melarang perempuan berperilaku tomboi, hanyalah sebagian contoh dari fatwa-fatwa yang menghambat pemajuan hak-hak perempuan di dunia Islam. Kehadiran fatwa diskriminatif terhadap perempuan ini berdampak pada menguatnya pandangan negatif (khususnya di dunia Barat) bahwa dunia Islam kurang berpihak terhadap perjuangan kesetaraan gender.

Mengapa banyak fatwa keagamaan yang bias gender? Beberapa hal dapat dikemukakan yaitu; Pertama, karakter fikih konvensional sangat bercorak patriarki. Meskipun secara normatif, para ulama bersepakat mengatakan bahwa Islam tidak memasung hak-hak perempuan dan menjamin kesetaraan di hadapan Allah dan antar sesama manusia, namun adanya doktrin-doktrin keagamaan atau lebih tepatnya pikiran-pikiran penafsir agama yang tersebar di berbagai khazanah Islam telah memberikan dampak luas terhadap peran-peran perempuan dalam hubungannya dengan relasi sosial mereka. Dalam kajian fikih, tampak sekali posisi dan peran perempuan berada di bawah dan tereduksi oleh peran laki-laki. Eksistensi biologis, seksualitas kaum perempuan dan fungsi-fungsi reproduksi mereka, oleh para penafsir agama kemudian ditarik ke arah fungsi-fungsi sosial mereka. Dalam arti lain, dalam urusan-urusan sosial keberadaan perempuan karena eksistensi biologis dan seksualitas mereka oleh para penafsir tersebut harus dibedakan dengan laki-laki hampir dalam seluruh dimensi kehidupan. Pandangan-pandangan tersebut telah memberikan kesan kuat bahwa agama memang melakukan pembedaan (distingsi, diskriminasi) antarmanusia. Padahal ini bertentangan dengan prinsip-prinsip agama sendiri; *al-musāwah bayn al-nās* (kesetaraan antarmanusia).

Kedua, karena sebagian besar ulama yang menyusun fikih dan memproduksi fatwa adalah laki-laki dan dalam kultur yang sangat didominasi laki-laki, sehingga tidak mengherankan jika produk fatwa

sangat berwajah patriarki.Kebudayaan patriarki menempatkan kaum perempuan pada wilayah marjinal yang kemudian mendapat pembenaran dari teks-teks keagamaan. Kita perlu memahami dalam situasi sosial (termasuk di dalamnya konteks politik, ekonomi dan sebagainya) yang seperti apa teks-teks keagamaan tersebut lahir dan disusun. Para ulama yang merumuskan fatwa perlu merumuskan cara-cara atau metode untuk melakukan interpretasi ulang atas teks-teks keagamaan yang sangat diwarnai oleh kultur lokal masyarakat Arab, antara lain melalui analisa sosial yang mendalam termasuk realitas ketidakadilan dan ketimpangan gender.

Ketiga, ulama yang tergabung dalam lembaga fatwa pada umumnya tidak memiliki sensitivitas dan kepekaan yang tinggi terhadap berbagai isu kontemporer, khususnya isu-isu perempuan. Bagaimana para ulama bisa berempati pada persoalan perempuan kalau tidak mengerti problematika yang dihadapi oleh kaum perempuan. Ditambah lagi keterlibatan perempuan yang sangat minim di dalam penyusunan sebuah fatwa, sebab akses serta peran mereka di lembaga fatwa sampai saat ini masih terbatas.

Minimnya lembaga fatwa yang membahas isu ketidakadilan atau ketimpangan gender yang banyak dialami perempuan saat ini seperti perdagangan (*trafficking*) perempuan dan anak, eksploitasi perempuan pekerja migran, kejahatan seksual terhadap perempuan, kekerasan dalam rumah tangga (KDRT), perkawinan anak dan isu krusial lainnya patut disayangkan, padahal agama sangat jelas menentang segala bentuk diskriminasi, kekerasan, dan eksploitasi terhadap perempuan. Sebagai bangsa yang religius, eksistensi fatwa di Indonesia seharusnya menjadi dorongan moral (*moral force*) bagi aktor-aktor negara dan masyarakat untuk menciptakan kondisi yang kondusif bagi upaya penegakan nilai-niai demokrasi dan Hak Asasi manusia yang memberikan jaminan perlindungan terhadap hak-hak perempuan dan kelompok rentan lainnya.

Di Indonesia, selain Majelis Ulama Indonesia (MUI), di antara organisasi keagamaan yang kerap mengeluarkan fatwa adalah Muham-

madiyah dan NU. Dengan basis masa yang jelas, fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh kedua organisasi ini telah menemukan segmennya sendiri-sendiri. Dengan bahasa lain, orang-orang Muhammadiyah merasa nyaman dengan fatwa Majelis Tarjih dan orang-orang NU merasa cocok dengan fatwa yang dikeluarkan oleh Lajnah Bahtsul Masa'il. Sekalipun fatwa terhadap suatu kasus sering kali berbeda antara Muhammadiyah dan NU, namun kondisi ini tidak menyebabkan disharmoni antara keduanya. Sebab, secara psikologis seorang pencari fatwa akan mempertanyakan sesuatu kepada pihak-pihak yang mempunyai hubungan emosional dengan dirinya.

Tulisan ini secara khusus hendak menelisik bagaimana isu-isu perempuan dibahas dalam forum-forum Bahtsul Masa'il NU, di mana tidak bisa dilepaskan dari berkembangnya wacana kesetaraan gender di dalam ormas Islam terbesar di Indonesia ini. Dengan mengambil dua contoh yaitu terkait putusan NU tentang kepemimpinan perempuan dan isu khitan perempuan diharapkan dapat menggambarkan peluang dan tantangan ke depan untuk lahirnya fatwa keagamaan di lingkungan NU yang lebih ramah terhadap perempuan.

Wacana Gender di NU

Peran perempuan di dalam organisasi Nahdlatul Ulama sangat penting. Dalam sejarah dicatat bahwa, santri-santri perempuan tampil dalam pergerakan kebangsaan. Ketika para santri dan pemuda dikomando dalam barisan Hizbullah, oleh Kiai Wahid Hasyim, Kiai Masjkur dan Kiai Zainul Arifin, santriwati juga tidak ketinggalan untuk memanggul senjata, ikut berperang melawan penjajah demi menjemput kemerdekaan. Para perempuan dari pesantren juga ikut aktif dalam membantu para pejuang dengan merawat yang sakit dalam pertempuran bersejarah, 10 November 1945 di Surabaya.

Pada Kongres ke XV di Surabaya, 5-9 Desember 1940, perempuan mulai aktif untuk mengambil peran dalam ruang sosial dan pergerakan sosial. Kiprah Nyai Murtasiyah di Surabaya, Nyai Khuzaimah Manshur Gresik, Nyai Aminah Sidoarjo dan beberapa perempuan lainn-

ya, menginspirasi barisan perempuan untuk ikut aktif berorganisasi di Nahdlatul Ulama dan ikut berperan dalam pergerakan kebangsaan.

Pada kisaran tahun tahun 1960an, Kiai Bisri Syansuri melakukan terobosan penting dengan membolehkan perempuan sebagai hakim. Pada masa itu, Universitas Nahdlatul di Solo, membuka *kulliyah al* qaḍa' dan menerima mahasiswi yang kemudian melahirkan lulusan sebagai *qāḍī* perempuan. Dalam konsep kepemimpinan negara, pada tahun 1997 pada momentum Musyawarah Nasional Alim Ulama di Lombok Tengah, Nahdlatul Ulama telah memutuskan perempuan boleh menjadi pemimpin negara, sebagai presiden.

Kepemimpinan Perempuan

Keputusan penting terkait dengan posisi perempuan di dalam Islam telah dilahirkan dalam Munas NU di Lombok tahun 1997. Munas tersebut melahirkan sebuah keputusan atau maklumat tentang "Kedudukan Perempuan Dalam Islam" (*Makanah al-Mar'ah fī al-Islām*). Pokok-pokok pikiran yang terkandung dalam maklumat tersebut dapat disimpulkan dalam 5 (lima) poin berikut:

a. Islam mengakui eksistensi perempuan sebagai manusia yang utuh dan karenanya patut dihormati;
b. Islam mengakui hak perempuan sama dengan hak laki-laki dalam hal pengabdian kepada agama, nusa, dan bangsa;
c. Islam mengakui adanya perbedaan fungsi antara laki-laki dan perempuan yang disebabkan karena perbedaan kodrati;
d. Islam mengakui peran publik perempuan di samping peran domestiknya, dan
e. Ajaran Islam yang menempatkan perempuan pada posisi yang setara dengan laki-laki itu dalam realitasnya telah mengalami distorsi akibat pengaruh kondisi sosial dan budaya.

Meskipun kalau dibaca secara tuntas dokumennya, masih terasa bias nilai-nilai patriarki di dalamnya, maklumat ini sangat fundamental dalam mendukung gerakan perempuan di lingkungan NU, seperti Fatayat, Muslimat dan IPPNU, dan menegaskan pengakuan akan

kebolehan perempuan berkiprah di dunia publik yang selama ini dianggap sebagai monopoli kaum laki-laki. Bagi organisasi perempuan di kalangan NU, maklumat ini merupakan dokumen historis yang amat strategis yang dapat dijadikan dasar legitimasi dan advokasi bagi upaya-upaya pemberdayaan perempuan yang sebelumnya masih kontroversial di lingkungan NU.

Yang menarik untuk dilihat adalah bagaimana keputusan soal pengakuan akan kepemimpinan perempuan ini lahir di NU. Keputusan munas tentang kedudukan perempuan ini muncul dalam konteks pembahasan masalah-masalah agama tematis (masail diniyah maudllu'iyah). Ketetapan tersebut merupakan salah satu dari sejumlah keputusan penting lain di forum yang sama, antara lain tentang *nasb al-imam* dan demokrasi, hak asasi manusia dalam Islam, kedudukan wanita dalam Islam, dan reksa dana. Berbeda dari bahtsul masa'il *diniyah waqi'iyah* yang berorientasi menemukan ketegasan status hukum "halal-haram", bahtsul masail diniyah maudlu'iyah mengkaji tema-tema spesifik-aktual untuk dijelaskan secara deskriptif-naratif.

Pembahasan tentang kedudukan perempuan dalam Islam tak lain terkait dengan diskursus ilmiah yang berkembang dan menjadi perhatian banyak orang di dalam forum nasional maupun internasional. Sejak tahun 1990-an diskusi-diskusi tentang kesetaraan gender marak di lingkungan aktivis, akademisi, dan kaum agamawan dengan latar belakang pesantren. Dalam NU, gerakan keadilan gender tidak dimulai dari wilayah strukturalnya, tapi dari wilayah kulturalnya, khususnya kader-kader mudanya yang sedang gandrung dengan wacana-wacana kritis yang dibangun oleh KH. Abdurrahman Wahid sebagai kiblat dari gerakan pemikiran Islam yang progresif.

Pergulatan wacana gender terus meningkat levelnya, tidak hanya sekadar di pesantren-pesantren tertentu, tetapi merambah ke forum tertinggi para kiai, yaitu munas, konbes, dan muktamar NU. Fatayat, IPPNU, akademisi, dan aktivis pejuang keadilan gender berkolaborasi untuk memenangkan wacana keadilan gender dalam komunitas NU dalam forum-forum resmi organisasi supaya sosialisasi nilai-nilai

keadilan berjalan dengan efektif dan masif. Akhirnya, lahirlah keputusan-keputusan yang memihak kepada keadilan gender, khususnya dalam konteks kepemimpinan perempuan. Tentu, isu kepemimpinan perempuan ini mendapat pertentangan keras dari kalangan Kiai-Kiai konservatif yang mendasarkan pada teks-teks keagamaan yang diambil dari kitab-kitab kuning secara *taken for granted* dan mengabaikan aspek sosial-kultur para penyusun kitab yang lahir dan hidup di masyarakat Timur Tengah yang patriarkis.

Setiap produk hukum yang dihasilkan oleh NU, khususnya dalam forum Bahtsul Masa'il, selalu mengacu kepada metode istinbat hukum. Dalam konteks NU, istinbat hukumnya tidak langsung dari al-Qur'an dan hadis, tetapi melalui kajian serius terhadap produk hukum yang dihasilkan oleh para ulama mujtahid dan para pengikutnya atau kaidah-kaidah metodologis yang dihasilkan untuk menghasilkan hukum. Metode yang pertama dikenal dengan istinbat *qawlī* karena menggunakan pendapat-pendapat (*aqwal*) ulama yang termaktub dalam kitab kuning untuk merespons persoalan sosial yang terjadi. Adapun metode yang kedua dikenal dengan istinbat *manhajī* karena menggunakan metodologi (*manhaj*) yang ada dalam kaidah *fiqhiyah* dan kaidah *uṣūliyah* untuk merespons persoalan yang ada. Istinbat atau dalam terminologi NU bermazhab secara *manhajī* adalah pengembangan dari bermazhab secara *qawlī* yang diputuskan dalam Munas NU di Lampung pada tahun 1992.

Dalam isu kepemimpinan perempuan ini, NU lebih menggunakan mazhab *manhajī*, sehingga hasilnya cukup baik mengakomodir hak asasi perempuan. Produk hukum NU yang bersifat inklusif dan sensitif gender tidak lepas dari perjuangan para pembaru dalam tubuh NU yang gigih memperjuangkan keadilan gender dalam forum Bahtsul Masa'il NU. Mereka siap berhadapan dengan para kiai yang mayoritas masih eksklusif dan *eternal* dalam memahami teks-teks fikih. Namun, dengan semangat dan cita-cita besar untuk menegakkan keadilan gender, para pembaru di tubuh NU akhirnya berhasil menggolkan keputusan yang spektakuler, seperti dalam Munas NTB tahun 1997 dan Muk-

tamar ke-30 di Lirboyo tahun 1999. Para pembaru tersebut adalah KH. Masdar Farid Mas'udi, KH. Said Aqil Siradj, KH. Said Agil Munawar, KH. Ahmad Machasin, KH. Afifuddin Muhajir, Najihah Muhtaram, Machrusah Taufik, Dr. Zaitunah Subhan, dan lain-lain. Mereka tidak mengedepankan argumentasi teks yang biasa digunakan para ulama fikih, tetapi pendekatan personal, sosiologis, antropologis, historis, dan nasionalis dikedepankan, sehingga para ulama memahami argumentasi mereka.

Sayangnya, setelah Munas Alim ulama da Konbes NU yang melahirkan maklumat terkait dengan kepemimpinan perempuan ini, belum tampak respons yang serius di jajaran Pengurus Besar NU untuk menindaklanjuti atau mengelaborasi keputusan tersebut dalam bentuk program kerja yang konkret. Lebih dari 10 tahun pascadiputuskannya maklumat "Makānāt al-Mar'ah fī al-Islām" suara-suara yang meminta peningkatan keterwakilan perempuan dalam kepengurusan PBNU masih terus terdengar.

Khitan Perempuan

Tidak seperti isu kepemimpinan perempuan di mana keputusan NU diapresiasi dan dipuji oleh banyak kalangan, posisi NU yang tidak melarang khitan perempuan menjadi ganjalan aktivis keadilan gender di lingkungan NU dan kerap menjadi objek kritik akan ketidakkonsistenan organisasi NU dalam pembelaannya terhadap praktik-praktik kekerasan terhadap perempuan. Sedangkan di organisasi Muhammadiyah, Majelis Tarjih dan Tajdid secara tegas menyatakan bahwa khitan (bagi perempuan) tidak ada petunjuk dalil yang kuat, dan tidak begitu jelas, maka khitan bagi perempuan bukanlah suatu kewajiban, tentu perempuan yang sampai dewasa ataupun perempuan yang menyatakan Islam setelah dewasa tidak wajib khitan.

Lahirnya keputusan NU terkait dengan isu khitan perempuan tidak bisa dilepaskan dari perjuangan Fatayat NU khususnya di era kepemimpinan Maria Ulfah Anṣār. Fatayat NU mengirimkan delegasi khusus dalam Bahtsul Masa'il Pramuktamar NU di Cirebon, 29-31 Januari 2010 untuk menyampaikan usulan dalam pembahasan komisi *diniyah*

waqiʿiyah, terutama menyangkut pembahasan soal khitan perempuan.

Selain mengirimkan delegasi, PP Fatayat NU juga menyampaikan rumusan draf materi *masa'il diniyah waqi'iyah* khusus tentang khitan perempuan ini. Salah satu kesimpulan yang diajukan dalam makalah setebal 15 halaman menyatakan bahwa khitan bagi perempuan hanyalah tradisi, bukan perintah agama. Dinyatakan, jika khitan mempunyai manfaat maka tradisi ini dapat dilanjutkan apabila tidak ada manfaatnya dapat dihentikan tanpa adanya ancaman *sharʿī* bagi yang meninggalkannya ataupun pujian *sharʿī* bagi yang melakukannya.

Khitan untuk laki-laki diwajibkan karena menyebabkan tidak sah salatnya dikarenakan ada indikasi tersimpannya najis yang berada di kemaluannya yang belum dipotong. "Walaupun najis yang berada di kemaluan laki-laki masih diperdebatkan, apakah termasuk bagian dalam, seperti kotoran yang masih berada di dalam perut atau bagian luar," demikian dalam draf yang diajukan Fatayat NU.

Sedangkan bagi perempuan khitan tidak ada pengaruh apapun. Bahkan disebutkan, Rasulullah SAW sangat mengkhawatirkan rusaknya organ kemaluan perempuan apabila khitan dilakukan tidak hati-hati." Maka beliau menasihati Umm 'Atiyyah untuk tidak ceroboh dalam mengkhitan perempuan. Atau mungkin saja Rasulullah lebih menghendaki tidak dikhitan untuk perempuan, karena akan lebih aman dari kerusakan yang dikhawatirkan, tapi Rasulullah menasihati Umm 'Atiyyah untuk hati-hati dalam mengkhitan perempuan, karena khitan perempuan merupakan tradisi yang sudah membudaya dan sulit untuk dihilangkan, bukan perintah agama," demikian dalam draf Fatayat NU.

Pemaparan ini juga disertai dengan dengan dalil-dalil al-Qur'an dan hadis, serta penelitian lebih mendalam tentang derajat kesahihan hadis-hadis tersebut. Jawaban dari pertanyaan "Apa hukum khitan perempuan?" di-*tafsil* atau dirinci sebagai berikut; Apabila dilakukan dengan cara yang aman hukumnya mubah. Namun apabila dilakukan dengan cara yang tidak aman dan membahayakan maka hukumnya haram. Dalam draf PP Fatayat itu juga dilengkapi dengan penjelasan seputar khitan perempuan baik secara medis maupun teknis pelaksanaannya.

Namun forum bahtsul masa'il pada komisi diniyah waqi'iyah akhirnya menyepakati, ada dua hukum khitan bagi perempuan yakni wajib dan sunnah. Khitan untuk perempuan dilakukan dengan memotong sebagian kecil dari *klentit* (*clitoris*) dan tidak terlalu banyak karena akan membahayakan. Hasil bahtsul masa'il ini akan dibahas lagi dan diputuskan dalam Muktamar ke-32 NU di Makassar.

Hasil pembahasan Sidang Bahtsul Masa'il Diniyah Maudlu'iyyah pada Muktamar ke-32 NU di Makassar 2010 memutuskan; "Pendapat yang melarang khitan bagi perempuan, tidak memiliki dalil syariat. Pelarangan khitan perempuan itu lebih kepada didasarkan atas pertimbangan bahwa khitan itu menyakitkan perempuan."

Sidang BM yang dipimpin oleh Kiai Masyhuri Na'im, Kiai Maghfur Usman, dan Kiai Afifuddin Muhajir, mendasarkan putusan tersebut pada kaidah usul fikih yang berbunyi, "*'Adam al-dalil laisa bi dalil*," tidak adanya dalil bukan merupakan suatu dalil.

Adapun teknisnya menurut putusan sidang, "Khitan perempuan dilakukan dengan cara menghilangkan sebagian kecil kulit ari yang menutupi klitoris, bukan membuangnya sama sekali. Bahkan Rasulullah SAW. justru mengingatkan agar tidak berlebihan dalam memotong, sebagaimana terungkap dalam hadis Ummu 'Athiyah al-Anshariyah, sungguh di Madinah ada seorang perempuan yang akan khitan. Lalu Nabi Saw. bersabda padanya, 'Jangan kamu habiskan dalam memotongnya, sebab sungguh itu lebih menguntungkan wanita dan lebih menyenangkan suami,' (HR. Abū Dāwud)"

Hasil sidang menyatakan, "hadis tersebut memberikan pengertian dua hal. Pertama, berkhitan bagi perempuan dianjurkan, dan ini bagian dari hadis *taqrīrī*, mengingat Rasulullah SAW. tidak melarang tradisi orang Madinah, bahkan memberikan pengarahan cara melakukan khitan. Kedua, Rasulullah SAW. melegitimasi khitan perempuan, padahal kekhawatiran Beliau akan terjadinya malapraktik, sehingga akan menyebabkan *frigid* tampak jelas dalam hadis tersebut. Hal ini mengindikasikan hikmah dan manfaat dalam khitan lebih penting dibanding dengan kekhawatiran terjadinya malapraktik."

Sehubungan dengan hukum khitan perempuan, hasil sidang menyatakan bahwa para ulama berbeda pendapat mengenai hukum khitan bagi perempuan. Sebagian ulama menghukumkan mubah. Sedangkan sebagian lain memutuskan bahwa hukum khitan perempuan bersifat sunnah."Sedangkan menurut al-Shāfiʿī hukumnya wajib, seperti hukum khitan bagi laki-laki sebagaimana dikemukakan Imam Nawāwī," termaktub dalam laporan dan pembahasan hasil Sidang Bahtsul Masa'il Diniyah Maudlu'iyyah yang disampaikan pada sidang Pleno VII Muktamar ke-32 NU, 27 Maret 2010.

Mereka yang terlibat sebagai anggota adalah Kiai Romadlon Chotib (PBNU), Kiai Muhibbul Aman Aly (PWNU Jatim), Abdul Jalil (PWNU Jateng), Kiai Imam Syuhada (PBNU), Muhammad Harfin Zuhdi (PBNU), Mahbub Ma'afi Ramdlan (PBNU), Fuad Tohari (PBNU), Kiai Zainuddin Abdullah (PWNU Banten), Rumadi (PBNU), Hj. Faizah Ali Sibramalisi (PBNU), dan Hj. Fauziah Masyhari (PP Fatayat NU).

Keputusan NU soal khitan ini sangat disayangkan oleh para aktivis gender di lingkungan NU, sebab ini merupakan salah satu praktik membahayakan (*harmful practices*) dan mengandung kekerasan terhadap perempuan. Berbagai riset telah menunjukkan bahwa Khitan/Sunat perempuan adalah praktik kuno yang menjadi bagian kebudayaan di negara-negara Afrika, Timur Tengah dan Asia dan merupakan tradisi yang dilegitimasi oleh agama. Praktik sunat perempuan dilakukan di agama Islam, Kristen, Katolik, animisme, dinamisme, dan Yahudi. Menurut WHO praktik sunat perempuan terbanyak dilakukan di sebagian besar negara Afrika, khususnya di negara bagian Afrika Sahara, beberapa negara Timur Tengah, serta sebagian kecil negara di Asia, Pasifik, Amerika Latin, Amerika Utara, dan Eropa. Setidaknya, seratus juta perempuan di dunia telah mengalami tindakan ini, yang terjadi pada sekitar tiga juta anak usia di bawah sepuluh tahun per tahun. Jadi, khitan perempuan ini lebih kental aspek budayanya daripada ajaran agama yang kita percayai memuliakan perempuan.

Menuju Forum Bahtsul Masa'il yang Sensitif Gender

Tradisi Bahtsul Masa'il berkembang cukup pesat di lingkungan NU sebagai salah satu wadah untuk mengkaji persoalan-persoalan yang terjadi di masyarakat. Di lembaga pesantren forum Bahtsul Masa'il yang terinspirasi model halakah dari tanah suci terus dilaksanakan dan dikembangkan oleh kalangan pesantren. Pesantren-pesantren beserta kiainya telah mempraktekkan model halakah untuk memperoleh hukum dari kitab-kitab kuning yang sehari-hari dipelajarinya. Forum ini terus berkembang dan dilaksanakan di dalam organisasi NU. Berkembangnya tradisi bahtsul masa'il di kalangan NU bukanlah sesuatu yang mengherankan, sebab hampir seluruh perangkat metodologi dan referensi-referensi (*maraji'*), serta model halakah yang digunakan dalam pembahasan Bahtsul Masa'il di NU paralel dengan yang ada di pondok pesantren.

Posisi strategis Forum Bahtsul Masa'il baik di NU maupun di pesantren dapat digunakan sebagai sarana untuk memperkuat nilai-nilai kesetaraan gender di dalam masyarakat Islam, serta melahirkan fatwa-fatwa yang memberikan solusi atas berbagai persoalan kontemporer yang dihadapi oleh perempuan pengikut NU itu sendiri. Terlebih saat ini di mana Islam Indonesia dipandang oleh umat Islam dari negara lain sebagai sumber harapan bagi tumbuhnya oase pemikiran dan gerakan perempuan pascakolonial yang bersumber dari ajaran agama, eksistensi NU sebagai ormas Islam terbesar di Indonesia menjadi tumpuan. Dengan kata lain, Islam Indonesia seharusnya dapat menjawab soal-soal kekinian yang dihadapi kaum perempuan Indonesia, dan bahkan dapat menyumbang pada pemikiran Islam dunia yang juga menghadapi persoalan perempuan di dunia global.

Untuk mewujudkan fatwa keagamaan yang sensitif gender hasil dari forum bahtsul masa'il, beberapa langkah hendaknya diambil; pertama, melibatkan para ulama perempuan NU. Kita tahu bahwa baru-baru ini telah terjadi momen historis yang sangat penting terkait dengan lahirnya Kongres ulama Perempuan Indonesia (KUPI) di Pesantren Kebon Jambu al-Islāmi, Cirebon, Jawa Barat, pada bulan April

2017, di mana aktor-aktor yang membidani kongres ini adalah aktivis NU. Kongres ini dihadiri sekitar 1.280 ulama dan cendekia perempuan dari seluruh penjuru tanah air, dan menghasilkan sejumlah hal penting; adanya pengakuan terhadap eksistensi dan peran ulama perempuan dalam sejarah peradaban Islam di Indonesia; KUPI berhasil mengeluarkan fatwa atas tiga isu besar, yakni kekerasan seksual, pernikahan anak, dan kerusakan alam. KUPI juga hadir karena selama ini persoalan-persoalan berkaitan dengan perempuan diputuskan oleh laki-laki tanpa melibatkan kaum hawa dan hal tersebut kerap menimbulkan kesalahan. Karena itu, KUPI ingin memperbaiki situasi semacam itu, dan sudah saatnya eksistensi dan peran ulama perempuan tidak lagi terkubur sejarah.

Kedua, partisipasi aktif perempuan di dalam setiap perumusan fatwa khususnya yang menyangkut isu perempuan secara luas, termasuk perlunya representasi atau kuota perempuan di dalam struktur lajnah bahtsul masa'il NU, setidaknya 30 persen sebagaimana kuota perempuan di bidang politik. Minimnya keterlibatan perempuan menyebabkan tidak didengarnya pengalaman, aspirasi, dan kebutuhan kaum perempuan sehingga tidak heran jika hasilnya sangat jauh dari menguntungkan kaum perempuan, seperti fatwa tentang khitan, batas usia pernikahan, anak yang lahir di luar nikah, dan sebagainya.

Ketiga, realitas empiris dan kondisi faktual perempuan harus dijadikan pertimbangan yang sangat penting di dalam merumuskan fatwa. Sebagaimana Asghar Ali Engineer mengusulkan agar tidak menafsirkan al-Qur'an dan hadis yang lepas dari konteks sosial. Seyogianya penafsiran itu menggunakan pendekatan sosio-teologis sesuai dengan ayat al-Qur'an itu sendiri yang amat kontekstual selain harus normatif yang menginginkan keterlibatan perempuan dalam segala aspek kehidupan. Muhammad Arkoun menawarkan pembacaan ulang (*i'adat al-qira'ah*) yang juga penting untuk dikembangkan dalam tradisi bahtsul masa'il. Arkoun menekankan orientasi kontekstualitas dan historis atas wahyu tanpa melupakan tekstualitas dan normativitas wahyu tersebut. Dalam kritik ini ia menawarkan empat analisis dalam mema-

hami *al-dahirah al-qur'aniyah* (fakta Qur'ani) dan *al-dahirah al-Islāmiyah* (fakta Islami) yaitu: analisis historis, antropologis, sosiologis yang ketiganya itu berorientasi pada konteks, serta analisis linguistik (hermeneuitika dan semiotik) yang berorientasi pada tekstualitas dan normativitas wahyu. Melalui alat analisis tersebut, teks-teks agama tentang perempuan dapat dibaca secara lebih terbuka dan objektif.

Keempat, menggunakan perspektif keadilan hakiki bagi perempuan. Mengutip Dr. Nur Rofi'ah, salah satu pimpinan KUPI mengatakan bahwa ada lima prinsip dasar terkait keadilan hakiki bagi perempuan yaitu; 1) memandang proses turunnya al-Qur'an secara berangsur dan bertahap (*tadriij*) sebagai hidayah (petunjuk) tentang pentingnya dialog antara nas agama dan realitas kehidupan. 2) mempertimbangkan pengalaman nyata perempuan sekaligus sebagai individu, umat Islam, warga negara Indonesia dan warga dunia dalam memahami nas agama dan realitas kehidupan. 3) menempatkan nilai-nilai keislaman secara tidak terlepas dari nilai-nilai kebangsaan dan kemanusiaan, 4) memperhatikan perlunya membangun secara sekaligus kesalehan individual dan kesalehan sosial (struktural), dan 5) memastikan metode apapun yang digunakan dalam memahami nas agama dan realitas kehidupan mesti memperhatikan kondisi khas perempuan, baik secara biologis maupun sosial yang berbeda dari laki-laki.

Saran dan pertimbangan penulis di atas didasari atas keyakinan sebagai seorang Muslimah bahwa tujuan syariat Islam adalah untuk kepentingan manusia dan tujuan-tujuan kemanusiaan universal, yaitu kemaslahatan (*al-maṣlaḥah*), keadilan (*al-ʿadl*), kerahmatan (*al-raḥmah*), dan kebijaksanaan (*al-ḥikmah*). Kebenaran sebuah fatwa hukum tidak semata-mata terletak pada akurasi dari sisi kesesuaian dengan dalil-dalil nas, tapi sejauh mana fatwa tersebut bisa memberi panduan moral yang berkeadilan bagi masyarakat, termasuk dalam konteks keadilan gender.

Sebagai penutup, keterlibatan aktif perempuan dalam penyusunan fatwa akan meningkat jika ada pengakuan/rekognisi secara luas dari umat Islam di Indonesia atas otoritas perempuan untuk menafsirkan

teks-teks agama (*women's juristic authority*). Bagi ulama perempuan, hal ini membutuhkan proses pergelutan dan peningkatan kepakaran terhadap metode penafsiran sumber-sumber agama yang waktunya pasti panjang demi mengejar ketertinggalan dengan kepakaran ulama laki-laki.

Wallāh aʿlam bi al-ṣawāb.

Upaya Majelis Tarjih dan Tajdid Mengembalikan Wajah Muhammadiyah yang Progresif dan Moderat

Endang Mintarja

Pendahuluan

Pada medio 90-an seorang cendekiawan muslim terkemuka di negeri ini menilai bahwa slogan tajdid yang menjadi jargon Muhammadiyah sebagai organisasi modern terlalu berat, karena faktanya Muhammadiyah tidak melakukan pembaharuan yang berarti bagi Islam (di era) modern. Paling banyak, Muhammadiyah malah sibuk "*ngurusin*" hal-hal yang sifatnya tidak prinsipiel karena terjebak dalam kubangan *furūʿ khilāfiyah*.[102] Di lain pihak, ada pernyataan bahwa dalil-dalil dan penjelasan yang terdapat dalam HPT (Himpunan Putusan Tarjih) dinilai "cetek" alias tidak berbobot.[103] Bahkan, di kalangan intern Persyarikatan mulai meragukan kompetensi Majelis Tarjih untuk menjalankan fungsinya sebagai *think tank* Muhammadiyah yang mampu memberikan tuntunan warga persyarikatan dalam menjalankan ajaran agama dan melakukan pembaharuan guna melahirkan sebuah genre baru gerakan Islam yang progresif, inklusif dan berkemajuan.

Warga persyarikatan lebih khususnya Majelis Tarjih tentu tidak perlu berkecil hati apalagi merasa dilecehkan dan bersikap emosional dalam menyikapi dugaan-dugaan kritis tersebut. Sikap positif dan produktif dalam menyikapi itu semua adalah dengan melakukan introspeksi atau auto kritik terhadap rumusan dan putusan yang telah

---

102 Kutipan secara maknawi ini disarikan dari pernyataan Cak Nur (Nurcholis Madjid) dalam dies natalis HMI di Aula Insan Cita Ciputat pada pertengahan 90-an.

103 Ungkapan ini pernah terlontar di antaranya oleh beberapa kelompok yang mengclaim kelompokya dengan nama salafi (lebih tepatnya *tasalluf*), karena uraian dan penjelasan dalil dalam HPT teramat ringkas.

ditetapkan dan berupaya untuk memberikan penjelasan yang lugas dan tuntas, bahkan jika perlu melakukan revisi terhadap hasil ijtihad yang memang diyakini kekeliruannya. Sikap seperti itu merupakan watak dan sifat dari pedoman ijtihad Majelis Tarjih yang bersifat terbuka, toleran dan fleksibel.[104] Sehingga dugaan bahwa warga Muhammadiyah sebagai penganut fanatik "Mazhab Tarjih" dapat diminimalisir.

Namun demikian, dengan tidak bermaksud berapologi, terkadang dugaan tersebut muncul akibat ketidaktahuan proses pengambilan keputusan dalam berbagai musyawarah tarjih yang dilaksanakan,[105] bahkan tidak jarang dipicu oleh ketidakmengertian atas *manhaj* atau metode istinbat hukum yang menjadi rumusan yang baku di Muhammadiyah. Oleh karena itu, perlu ada upaya untuk menjelaskan kaidah-kaidah ijtihad (*manhaj*) yang menjadi kerangka usul dalam berijtihad sebagaimana yang berlaku di dalam persyarikatan pada umumnya dan Majelis Tarjih pada khususnya.

Wajah *Wasaṭiyah* (Moderatisme) *Manhaj* Tarjih Muhammadiyah

Yang dimaksud dengan *wasaṭiyah* atau moderatisme dalam beragama dalam tulisan ini adalah suatu pemahaman keagamaan (keis-

104 HPT, 369 maupun Pokok-Pokok Manhaj Majelis Tarjih dalam hasil Munas Tarjih XXV.

105 Proses pengambilan keputusan dalam musyawarah tarjih tidaklah sesederhana yang dibayangkan, sering kali diskusi berlangsung sangat dinamis dan sengit, karena berbagai macam rujukan dari berbagai kitab kuning (klasik) sampai karya ulama kontemporer menjadi bahan pertimbangan. Seorang aktivis jihadi, Ja'fal 'Umar Thalib bahkan mempunyai kesan yang sangat positif melihat kitab-kitab rujukan yang jumlahnya sangat banyak (satu truk besar) sebagai rujukan para ulama tarjih. (Perbincangan Endang Mintarja dengan Ja'far 'Umar Thalib di Pesantren Ihya'u Sunnah Yogyakarta tahun 2004).

laman) yang tidak terjebak oleh literalisme tekstual (*ẓāhiriyah*) dan tidak terbawa arus permisivisme rasional yang cenderung antroposentris dan mengabaikan nas (sekuler) dan kepentingan pragmatis jangka pendek (hedonis liberal). Muhammadiyah memosisikan akal manusia secara proporsional untuk hal yang berkaitan dengan muamalah *duniawiyah*, di mana nas tidak mengatur petunjuk teknis pelaksanaannya. Bahkan Rasulullah SAW secara tegas dan jelas memberikan kebebasan kepada umatnya untuk berani berkreasi dan menciptakan inovasi untuk hal yang tidak diatur agama secara spesifik. Berbeda halnya dengan hal yang berkaitan dengan akidah dan ibadah *maḥḍah* yang merupakan ajaran yang *taken for granted*, di mana hanya Allah dan Rasul-Nya sajalah yang memiliki otoritas eksklusif untuk menentukan juklak dan juknisnya. hal ini sebagaimana dinyatakan Rasulullah SAW dalam hadis yang diriwayatkan ibn Mājah:

إن كان شيئا من أمر دنياكم فشأنكم به. وإن كان من أمور دينكم فإلى

Dengan demikian yang menjadi *concern* Muhammadiyah dalam melakukan pembaharuan adalah hal yang berkaitan dengan peradaban manusia di mana manusia diberi wewenang untuk melakukan rekayasa untuk kemaslahatan hidupnya. Termasuk di dalamnya adalah rekayasa sosial yang mengatur hubungan antarmanusia yang berbeda ras, agama dan kepentingan lainnya. *Manhaj* moderat Muhammadiyah terkait dengan sikap terhadap kelompok lain termasuk yang berbeda keyakinan sudah sejak awal diperlihatkan oleh para generasi pertama Persyarikatan ini. Kiai Ahmad Dahlan tidak pernah sungkan untuk bekerja sama dengan perkumpulan yang kental dengan semangat tradisi lokal seperti Budi Utomo yang dianggap dihuni oleh para pengurusnya yang "Kejawen". Bahkan Kiai Dahlan mendemonstrasikan bagaimana umat tidak perlu alergi bekerja sama untuk kemanusiaan walau bersama para menir Belanda yang notabene berbeda agama.

Di dalam pedoman ijtihadnya, Muhammadiyah dengan tegas men-

yatakan terbuka untuk dikritik, menghormati perbedaan pendapat dan nonmazhab.[106] Sikap membuka diri ini membuat Muhammadiyah menjadi salah satu organisasi yang mungkin sangat dinamis dalam pemikiran dan gerakan, karena hal tersebut Muhammadiyah tidak merasa terlalu terikat dengan masa lalu, tetapi merasa terikat akan kewajiban untuk menelusuri kebenaran. Hasil ijtihad hari ini adalah upaya optimal hari ini yang kemungkinan kekurangan dan kekeliruannya baru dapat dilihat di masa yang akan datang. Oleh karena itu bagi Muhammadiyah bukan merupakan suatu hal yang tabu untuk merevisi hasil ijtihad di masa lalu jika ditemukan pandangan lain yang lebih argumentatif dan lebih jelas maslahatnya. Sebagai contoh misalnya revisi atas larangan memajang foto Kiai Dahlan, revisi keharusan memasang tabir/hijab dalam perkumpulan atau pertemuan rapat yang dihadiri laki-laki dan perempuan, revisi terhadap pengutamaan hasil rukyat dari pada hasil hisab dan lain-lain yang terlihat cukup progresif dan modern pada zamannya.[107]

Sebagai akibat dari sikap terbuka akan kritik tersebut, Muhammadiyah secara *manhajī* lebih dapat memahami sekaligus menghormati apa yang diyakini dan dipilih orang lain dalam menjalankan keyakinannya. Meniru para ulama salaf termasuk juga para ulama mazhab selalu menganggap relatif terhadap hasil ijtihad masing-masing, karena yang mutlak benar adalah nas bukan kesimpulan terhadap nas yang merupakan hasil olah pikiran manusia yang bisa jadi benar sekaligus bisa jadi salah. Dari sinilah kaidah "ijtihad yang satu tidak bisa membatalkan hasil ijtihad lainnya" dapat dipahami sebagai kaidah yang mendidik umat ini untuk lebih bersifat tawadu dan tidak memutlakkan pendapatnya sendiri.

Karena penghormatan terhadap semua hasil pikiran para ulama terdahulu dan relativitasnya, Muhammadiyah lebih memilih untuk ti-

106 Lihat Pedoman Ijtihad Majelis Tarjih dalam lampiran.

107 Lihat HPT jilid 1 dan bandingkan dengan dengan putusan selanjutnya seperti yang dimuat dalam HPT jilid III.

dak terikat pada salah satu mazhab tertentu.[108] Sikap ini sering kali disalahpahami baik oleh warga Muhammadiyah terlebih lagi yang antipati terhadap Muhammadiyah yang dengan salah kaprah menyimpulkan Muhammadiyah adalah gerakan anti mazhab. Padahal nonmazhab bukan berarti anti mazhab, tetapi memosisikan semua pendapat mazhab secara adil dan setara sebagai hasil pikiran manusia yang bersifat nisbi/relatif dan harus dihormati secara proporsional. Oleh karena itulah, sering kali Muhammadiyah merujuk pada pendapat para ulama terdahulu dari berbagai mazhab sebelum mengambil kesimpulan terhadap hasil ijtihadnya. Ketidakterikatan pada satu mazhab tertentu, membuat Muhammadiyah lebih leluasa untuk memproduksi fatwa yang lebih progresif, moderat dan lebih kuat maslahatnya sesuai dengan kebutuhan umat dan zaman yang dihadapi. Misalnya saja, dalam hal syarat dan rukun nikah Muhammadiyah selaras dengan Shafiʿiyah yang dianggap lebih berhati-hati agar terlindunginya kesucian dan kemuliaan lembaga pernikahan dengan mewajibkan adanya wali dan saksi pada saat akad. Bahkan ditambah dengan adanya kewajiban untuk mencatatkan pernikahan pada lembaran negara untuk lebih dapat menjamin perlindungan terhadap perempuan. Namun dalam masalah anak yang lahir di luar pernikahan yang sah (*walad zina*), Muhammadiyah lebih condong pada Hanabilah yang pendapatnya dianggap lebih pro terhadap perlindungan dan hak anak.[109]

---

108 Bagi Muhammadiyah, tidak bertaklid pada satu Imam/mazhab adalah pengajaran dari para Imam mazhab yang mendidik semua murid dan pengikutnya agar lebih memperhatikan argumentasi dan sumber hukumnya dari pada orangnya. Hal seperti ini dinyatakan sejak dari Imam Abū Hanīfah hingga Imam Aḥmad yang merupakan muridnya Imam Shāfiʿī.

109 Mengenai dinamika fikih perempuan yang kemudian lebih dikenal dengan tuntunan Keluarga Sakinah ini mendapat perhatian dalam materi Musyawarah Nasional Tarjih di Makassar pada tahun 2017 lalu. Lihat Tuntunan Menuju Keluarga Sakinah (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah,

Responsivitas dan Dinamika Ijtihad Muhammadiyah

Ada tiga produk Majelis Tarjih dalam upaya merespons perkembangan dan permasalahan di masyarakat, yaitu; wacana Tarjih, fatwa Tarjih dan Putusan Tarjih. Masing-masing produk mempunyai konsekuensi yang berbeda, baik daya ikatnya maupun pelaksanaannya. Wacana Tarjih merupakan respons atau gagasan yang bersifat individual dan karenanya tidak mempunyai daya ikat apapun terhadap individu lainnya apalagi secara kelembagaan. Adapun fatwa Tarjih merupakan respons sekelompok ulama Tarjih yang berada dalam divisi fatwa Majelis Tarjih dan Tajdid PP Muhammadiyah. Fatwa Tarjih merupakan jawaban sementara terhadap permasalahan yang diajukan masyarakat dan bersifat mengikat sementara dan terbatas bagi penanya dan pemberi fatwa. Sedangkan Putusan Tarjih merupakan produk ijtihad yang dihasilkan melalui proses musyawarah di tingkat Nasional dan bersifat mengikat secara kelembagaan dan terhadap setiap individu atau anggota Persyarikatan Muhammadiyah di mana pun berada. Produk ijtihad Tarjih mesti dipahami sebagai upaya Organisasi untuk membuka dan mewadahi setiap gagasan yang muncul di masyarakat sehingga tidak ada kesan pembungkaman terhadap setiap pendapat atau pikiran-pikiran baru. Di sisi lain, produk fatwa dan putusan berfungsi sebagai pedoman bagi warga Muhammadiyah dalam bersikap dan melaksanakan ajaran Islam dengan tetap menjaga sikap terbuka, toleran dan kritis sebagai ruh gerakan yang menjunjung tinggi semangat pembaruan (tajdid).

Rumusan tajdid sebagai ruh penggerak semangat ijtihad Muhammadiyah mengisyaratkan bahwa ijtihad dapat dilakukan terhadap peristiwa atau kasus yang tidak terdapat secara eksplisit dalam sumber utama ajaran Islam, al-Qur'an dan hadis; dan terhadap kasus yang terdapat dalam kedua sumber itu. Karenanya, arah tajdid Muhammadiyah menuju pada pemurnian (purifikasi/ijtihad salafi) dalam masalah akidah dan ibadah *maḥḍah*, dan pengembangan (modernisasi/

2017).

dinamisasi/*ṭaṭawwur*) dalam masalah muamalah *duniawiyah*.[110] Ijtihad dalam bentuknya yang kedua dilakukan dengan cara menafsirkan kembali al-Qur'an dan hadis sesuai dengan kondisi masyarakat sekarang ini. Oleh karena itu, pada prinsipnya Muhammadiyah mengakui peranan akal dalam memahami al-Qur'an dan hadis. Walaupun diakui kenisbian akal terutama dalam memahami masalah-masalah ibadah yang ketentuannya sudah diatur dalam nas.

Untuk lebih dapat melihat responsivitas dan dinamika Muhammadiyah (Majelis Tarjih) dalam berijtihad dapat dilihat beberapa poin berikut ini yang berimplikasi terhadap produk-produk ijtihad yang dihasilkan:

1. Upaya menyeimbangkan antara seleksi (*tarjīhī*) dan kreasi (*inshā'ī*)

   Dalam beberapa hasil atau produk ijtihad, Muhammadiyah terkesan masih lebih banyak menggunakan cara ijtihad intiqa'i atau ijtihad *tarjīhī* (khususnya dalam permasalahan yang berkaitan dengan ibadah *maḥḍah*/khusus) ketimbang ijtihad *inshā'ī* yang jumlah produk ijtihadnya belum begitu banyak.[111] Ijtihad *inshā'ī* merupakan upaya mengambil kesimpulan hukum mengenai peristiwa-peristiwa baru yang belum diselesaikan oleh para ahli fikih terdahulu, sedangkan ijtihad *tarjīhī* merupakan ijtihad yang dilakukan seseorang atau sekelompok orang

110 Lihat Berita Resmi Muammadiyah Nomor Khusus, "Tanfidz Keputusan Muktamar Tarjih Muhammadiyah XXII, (PP Muhammadiyah, 1990).

111 Bandingkan produk ijtihad yang terdapat dalam HPT maupun hasil-hasil munas tarjih, permasalahan khilāfiyah furūʿiyah dalam ibadah *maḥḍah* masih terlalu dominan dibandingkan respons Muhammadiyah terhadap masalah kekinian. Menurut Asjmuni Abdurrahman, upaya Majelis Tarjih dalam menyikapi masalah sosial kemasyarakatan dan teknologi baru di mulai pada saat muktamar di Garut pada tahun 70-an. Asjmuni Abdurahman, *Manhaj Tarjih Muhammadiyah*, (Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 2007 cet. IV).

untuk memilih pendapat para ahli fikih terdahulu mengenai masalah-masalah tertentu, sebagaimana tertulis dalam berbagai kitab fikih, kemudian menyeleksi mana yang lebih kuat dalilnya dan lebih relevan dengan kondisi kita sekarang ini.[112]

Walaupun ijtihad *tarjīhī* yang dilakukan Muhammadiyah lebih maju dari cara *tarjīhī* pada masa kemunduran ilmu fikih (di mana mujtahid hanya menyeleksi ragam pendapat di kalangan mazhab tertentu saja), yakni dengan melakukan seleksi pendapat lintas mazhab. Akan tetapi, respons terhadap masalah sosial politik, kebudayaan, ekonomi dan perkembangan pesat teknologi, Muhammadiyah nampaknya kedodoran. Misalnya saja masalah korupsi dan bunga bank (*interest*) baru dibahas tahun 2000-an, padahal ormas lain bahkan yang kecil-kecil sudah meresponsnya jauh-jauh hari. Baru sekitar sepuluh tahun kemudian (2010-sekarang) produk-produk ijtihad mulai lebih banyak membahas masalah-masalah kontemporer daripada masalah Ibadah, seperti dihasilkannya keputusan Tarjih tentang Fikir Air yang menyangkut hak eksplorasi dan pengelolaannya bagi kepentingan orang banyak, Fikih kebencanaan, gagasan Kalender Global dan lain-lain.

2. Ijtihad tidak merambah bidang akidah?

   'Keengganan' Muhammadiyah untuk melakukan ijtihad dalam masalah akidah terkesan agak aneh. Pertama, perbincangan masalah akidah sudah sejak lama dibicarakan dan diperdebatkan di kalangan umat dengan bermunculannya para ahli kalam yang cukup berkontribusi dalam mengarahkan cara berpikir umat. Kedua, sebetulnya Majelis Tarjih Muhammadiyah pernah mengambil sikap dalam masalah akidah Ahmadiah (*qaḍiyānī*), yang divonis kafir karena meyakini adanya Nabi setelah

112 Yusuf al-Qaraḍāwī, *al-Ijtihaad fī al-Syri'at al-Islāmīyyaat ma'a nazharati tahliliyyat fī al-ijtihaad al-mu'ashir*, (Kuwait: Dār al-Qalām, 1985), h. 115.

Muhammad SAW, yakni Mirza Ghulam Ahmad.[113] Padahal tidak ada dalil yang *sharih* apalagi *mutawatir* yang mengafirkan orang yang mengakui kenabian setelah Rasulullah SAW, lebih lagi pengertian nabi penganut Ahmadiyah tidak seperti pengertian yang baku di kalangan umat Islam. Sebaliknya, yang ada adalah pengakuan keislaman orang yang mengakui ketuhanan dan ke-esaan Allah serta menerima nubuat dan risalah Muhammad SAW. Diduga kuat tidak disebutkannya nama kelompok tertentu (Ahmadiyah) dalam fatwa soal kepercayaan adanya nabi setelah Muhammad SAW adalah bentuk kehati-hatian Muhammadiyah agar fatwa yang muncul tidak menghasilkan persekusi terhadap kelompok lain yang mungkin punya pengertian lain soal kenabian. Di samping itu juga, bisa jadi mempertimbangkan rasa hormat mereka kepada ʿ*irfān* Dahlan, salah satu putra Kiai Dahlan yang diduga sebagai mubalig Ahmadiyah Lahore yang kemudian menetap di Thailand.

Kehati-hatian Muhammadiyah dalam masalah akidah dengan hanya merujuk pada dalil-dalil yang bersumber dari al-Qur'an dan hadis yang derajatnya *mutawatir*, tidak dapat menenteramkan sebagian warga persyarikatan. Pertama, begitu banyak hadis ahad yang berkualitas sahih (dari segi sanad paling tidak) mengenai masalah akidah, seperti tentang *asyraatus saa'ah* (tanda-tanda kiamat), isra mikraj, kehidupan alam barzakh dan suasana di akhirat kelak. Kedua, Majelis Tarjih pun ternyata pernah menggunakan hadis ahad dalam bidang akidah, misalnya saja mengenai hadis rukun Iman yang berjumlah enam, padahal derajat hadis tersebut tidak mencapai derajat mutawatir.[114] Sikap Muhammadiyah dalam masalah-masalah

113 Vonis Kafir terhadap Ahmadiah ini tidak dinyatakan eksplisit dalam HPT, namun dilihat dari latar belakan munculnya fatwa tersebut jelas mengenai Ahmadiah. Lihat HPT, Kitab beberapa masalah h. 280.

114 Padahal hadis dari ʿUmar yang diriwayatkan Muslim tersebut tidak men-

tersebut perlu mendapat penjelasan lebih lanjut untuk menenteramkan sebagian warga persyarikatan, dan tidak cukup hanya dengan mengambil sikap *tawaquf* terhadap hadis-hadis ahad yang sebagiannya berkualitas sahih tersebut.[115] Dampak positif dari kaidah soal akidah ini, Muhammadiyah tidak *terlalu* dipusingkan dengan berbagai macam hadis ahad yang satu sama lain harus dicarikan kompromi nya karena terlihat saling kontradiktif secara lahir. Ber-*tawaquf* terhadap dalil akidah yang tidak mutawatir adalah sikap moderat untuk tidak terjebak pada *ekstrem* pembenaran mutlak dan penolakan vulgar terhadap nas-nas yang terkadang jumlahnya tidak sedikit dalam beberapa masalah akidah.

3. Kritik Sanad lebih dominan dari Kritik Matan hadis

   Al-Qur'an dan hadis sebagai sumber hukum dalam Islam tidak hanya diakui oleh Muhammadiyah saja, tetapi juga diakui oleh seluruh mat Islam dalam berbagai mazhab dan aliran. Di antara dua sumber itu, al-Qur'an merupakan sumber dari segala sumber hukum. Artinya, al-Qur'an merupakan rujukan utama dalam menetapkan hukum. Sedangkan hadis berfungsi sebagai penjelas terhadap al-Qur'an. Tentu penjelasan dari Nabi tidak mungkin bertentangan dengan apa yang dijelaskannya, al-Qur'an. Karena itu, menurut sebagian ahli hadis,[116] salah satu tolok ukur untuk menyeleksi kualitas hadis adalah kesesuaiannya dengan al-Qur'an. Jika sejalan dengan al-Qur'an dapat diter-

---

capai derajat mutawatir. Lihat HPT, Kitab Iman, h. 10-11.

115 Sikap Muhammadiyah terhadap hadis ahad dalam bidang akidah ini sering dimanfaatkan oleh pihak yang apriori terhadap Muhammadiyah untuk mendiskreditkan persyarikatan sebagai tidak konsisten terhadap hadis dan meninggalkan jejak *salaf al-ṣālih*.

116 Di antara ulama yang keta menggunakan tolok ukur ini adalah Imam Malik. Lihat Muhammad Sa'id Ramadan al-Buthi, *Dhawabith al-Maslahat fī al-Syari'at al-Islāmīyah*, (Beirut, Mu'assasah al-Risālah, tth. 188-189.

ima, jika tidak harus ditolak. Inilah yang kemudian disebut dengan kritik matan.[117]

Agaknya Muhammadiyah tidak begitu mengembangkan kritik matan tersebut. Sebagai indikatornya adalah terdapat beberapa hadis yang dijadikan dasar putusan tarjih, yang diduga oleh sementara orang tidak sejalan dengan al-Qur'an. Seperti putusan tentang hukum membayar puasa dan menghajikan untuk orang yang sudah meninggal dunia, begitu juga dengan hukum memakai emas bagi laki-laki. Namun demikian, dalam hal ini Muhammadiyah menggunakan *takhsisul 'am* sebagaimana dilakukan oleh sebagian *ahl ushul* seperti al-Shāfi'ī yang dijuluki sebagai *Nashir al-sunnah*.[118] Sikap tersebut menjadi indikator bahwa Muhammadiyah lebih menitikberatkan pada kritik sanad ketimbang kritik terhadap matan. Demikian juga dalam menerima hadis daif sebagai hujah, pertimbangannya adalah banyaknya jalur periwayatan atau sanad,[119] bukannya makna yang dikandung dalam matan hadis yang biasanya menjadi fokus perhatian ulama fikih.[120]

4. Metode Tarjih Dalam Himpunan Putusan Tarjih Muhammadiyah

Penggunaan metode tarjih sebenarnya merupakan salah satu metode yang ditempuh ketika terjadi *ta'aruḍ al-'adillah*, yakni pertentangan beberapa dalil yang berkualitas sama, di mana masing-masing menunjukkan ketentuan hukum yang berbeda. Namun *ta'aruḍ* tersebut secara hakiki dianggap sulit bah-

117 Bandingkan dengan 'Ajjaj al-Khatīb, *Uṣūl al-Hadīth, 'Ulumuhū wa Muṣṭalahuh*, (Beirut: Dār al-Fikr,1989), h. 434.

118 Azhar Basyir, *Imam Shāfi'Ī Mujaddid Pembela As-Sunnah*, dimuat dalam Suara Muhammadiyah, (No. 02/76, tahun 1991), h. 12-13.

119 Lihat "Pokok-Pokok Manhaj Majelis Tarjih, h. 24-25.

120 Ulama kontemporer yang memberi perhatian besar dalam masalah ini, di antaranya adalah al-Ghazālī, *as-Sunnah an-Nabawiyah bayn Ahli al-Hadīth wa Ahli Fiqh*.

kan mustahil dalam syariat Islam. Pemikiran tersebut dilandasi atas dasar ketidakmungkinan pembuat syariat (Allah dan Rasul-Nya) membuat pernyataan yang saling bertentangan. Lebih tidak mungkin lagi *taʿaruḍ* tersebut terjadi dalam al-Qur'an (al-Nisā':82) yang sifatnya *qaṭʿī al-wurūd* (kepastian sumber dari Allah SWT). Oleh sebab itu Abū Zahrah menyatakan bahwa terjadinya *taʿaruḍ*, sering kali bukan terjadi pada makna nas, akan tetapi akibat kekeliruan pemahaman orangnya (mujtahid) terhadap *lahir nas* (teks). Misalnya saja, sesuatu dianggap dalil padahal bukan, periwayatan yang dianggap sahih padahal tidak, orang diduga 'adil (kredibel) padahal tidak, diduga ada dalil yang berbeda dalam masalah yang sama, padahal berkaitan dengan masalah dan situasi serta kondisi yang berbeda.[121] Secara lebih sederhana, diduga ada pertentangan (*taʿaruḍ*) padahal tidak. Dengan demikian *taʿaruḍ* terjadi pada pikiran si mujtahid, bukan pada nas dan *maḍul*-nya. Namun demikian, walau hanya sekedar kesan, tentu harus dicarikan jalan keluarnya. Untuk menyelesaikan kesan terjadinya *taʿaruḍ* (pertentangan), para ahli usul fikih memberikan solusi dengan beberapa tahapan metode sebagai berikut:[122]

a. *Al-Jamʿ wa al-Tawfīq*, yakni sikap menerima semua dalil yang walaupun lahirnya *taʿaruḍ*. Sedangkan pada dataran pelaksanaan diberi kebebasan untuk memilihnya (*takhyir*).
b. *Al-Tarjih*, yakni memilih dalil yang lebih kuat untuk diamalkan dan meninggalkan dalil yang lebih lemah.
c. *Al-Naskh*, yakni mengamalkan dalil yang munculnya lebih akhir, dan membatalkan dalil yang terdahulu.
d. *Al-Tawaqquf*, yakni menghentikan penelitian terhadap

121 Lihat Abū Zahrah, *Ushul Fiqh*, (Dār al-Fikri al-Arabī, tth), h. 308-30.

122 Lihat ʿAbdul Wahab Khallaf, *Ilmu Uṣūl al-Fiqh*, (Maktabah Daʿwah Islamiyah, Kairo, 1968) cet. VIII, h. 229.

dalil yang dipakai dengan cara mencari dalil baru.

Sebagaimana ketentuan pokok-pokok *manhaj* tarjih, metode *al-jamʿ* diutamakan jika masih memungkinkan, kecuali tidak dapat dikompromikan, maka metode tarjih menjadi pilihan berikutnya.

Beberapa produk ijtihad dalam HPT yang merupakan hasil dari metode *al-jamʿ* ini di antaranya adalah; dibenarkan membaca basmalah secara *sirr* maupun *jahar* dalam salat *jahar*, memperkenankan membaca doa atau zikir bacaan salat yang bermacam-macam sepanjang berdasarkan hadis sahih atau makbul, dan menerima pengamalan hadis-hadis ragam bacaan salam, termasuk tambahan *wa barakātuh* (*tanawwu' fī al-ʿibādah*), mengakomodir hadis-hadis yang melarang dan membolehkan kencing sambil berdiri, mengakomodir hadis yang melarang dan membolehkan buang hajat membelakangi kiblat (di tempat tertutup) dan lain-lain.[123]

Faktor yang mesti menjadi perhatian dan pertimbangan dalam ijtihad mujtahid *tarjīhī* adalah perubahan sosial dan budaya, kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, dan lebih dari itu harus sesuai dengan tuntutan zaman.[124] Oleh karena itu, Majelis Tarjih mendefinisikan tarjih secara teknis merupakan proses analisis untuk menetapkan hukum dengan menetapkan dalil yang lebih kuat (*rajih*), lebih tepat analogi (*qiyās*) dan lebih kuat maslahatnya.[125] Tiga aspek inilah yang menjadi tolok ukur untuk melakukan tarjih terhadap masalah-masalah yang mempunyai kesan pertentangan (*taʿaruḍ*)

---

123 Lihat HPT dan Hasil Munas Tarjih ke XXV di Jakarta.

124 Fathurrahman Djamil, *Metode Ijtihad Majelis Tarjih Muhammadiyah*, (Logos, Jakarta, 1995), h. 34.

125 Manhaj Ijtihad Hukum, sebagaimana termuat dalam Keputusan Munas Tarjih XXV dan penjelasan Fathurahman Djamil, Metode Ijtihad Majelis Tarjih Muhammadiyah, hal 78.

Dengan demikian, dilihat dari teknis tarjih yang dilakukan Majelis Tarjih Muhammadiyah, dapat ditarik kesan yang kuat bahwa Majelis Tarjih bukan sekumpulan orang-orang yang mempunyai kecenderungan tekstual semata-mata. Akan tetapi untuk mewujudkan teknik ijtihad tersebut melakukan pembacaan terhadap nas melalui metode, pendekatan dan teknik tertentu.[126]

Metode yang dimaksud adalah:

a. *Bayānī* (semantik), yaitu metode penetapan hukum yang menggunakan pendekatan kebahasaan atau tekstual. Dengan metode ini banyak menjelaskan hukum yang kasusnya telah terdapat dalam al-Qur'an dan hadis.
b. *Taʿlīlī* (rasionalistik) yaitu metode penetapan hukum yang menggunakan penalaran. Melalui metode ini, Majelis berupaya menyelesaikan kasus baru dengan cara menganalogikannya dengan kasus yang hukumnya telah diatur dalam al-Qur'an maupun hadis (*qiyāsī*).
c. *Isṭiṣlāhī* (filosofis) yaitu metode penetapan hukum yang menggunakan pendekatan kemaslahatan. Dalam hal ini Majelis berupaya menyelesaikan kasus baru yang tidak terdapat dalam kedua sumber pokok (al-Qur'an dan hadis) dengan cara menggunakan penalaran yang didasarkan atas kemaslahatan.

Adapun pendekatan dalam penetapan hukum *ijtihādiyah* adalah:

a. Al-Tafsīr al-Ijtimāʿī al-Mu'ashir (hermeunetik); secara sederhana pendekatan ini dimaksudkan untuk menggali makna di balik teks yang tersurat, sehingga dapat diperoleh substansi hukumnya. Dengan pendekatan ini diharapkan dapat terlepas dari aspek yang semata-mata mengutamakan formalitas keagamaan.

126 Keputusan Munas Tarjih XXV, Bab Manhaj Ijtihad Umum, h. 10-11.

b. *Al-Tārīkhī* (historis); pendekatan sejarah diperlukan agar konteks sejarah masa lalu, kini dan akan datang berada dalam satu kaitan yang kuat dan kesatuan yang utuh (kontinuitas dan perubahan). Ini bermanfaat agar upaya pembaharuan pemikiran Islam Muhammadiyah tidak kehilangan jejak historis. Ada kesinambungan historis antara bangunan pemikiran lama yang baik dengan lahirnya pemikiran keislaman baru yang lebih memadai dan *up to date*.[127]
c. Sosiologis; Pendekatan sosiologis digunakan dalam pemikiran Islam untuk memahami realitas sosial-keagamaan dari sudut pandang interaksi antara anggota masyarakat. Dengan metode ini, konteks sosial suatu perilaku keberagamaan dapat didekati secara lebih tepat, dan dengan metode ini pula kita bisa melakukan reka cipta masyarakat utama (Masyarakat Islam yang sebenar-benarnya).[128]
d. Antropologis; Pendekatan antropologi bermanfaat untuk mendekati masalah-masalah kemanusiaan dalam rangka melakukan reka cipta budaya Islam. Tentu saja untuk melakukan reka cipta budaya Islam juga dibutuhkan pendekatan kebudayaan (*tsaqafi*) yang erat kaitannya dengan dimensi pemikiran, ajaran-ajaran, dan konsep-konsep, nilai-nilai dan pandangan dunia Islam yang hidup dan berkembang dalam masyarakat muslim. Agar upaya reka cipta masyarakat muslim dapat mendekati ideal masyarakat utama dalam Muhammadiyah, strategi ini juga menghendaki kesinambungan historis.[129]

Mengenai teknik yang digunakan dalam berijtihad terma-

127 Penjelasan mengenai hal ini, lihat Manhaj Pemikiran Islam hasil MUNAS Tarjih XXV Jakarta. 17.

128 *Ibid*., h. 16.

129 *Ibid*., h 16-17.

suk mentarjih adalah:

a. Ijmak (kemufakatan): dalam hal ini Muhammadiyah hanya menerima ijmak yang terjadi pada zaman sahabat Nabi SAW, karena umat Islam masih relatif terbatas sehingga dimungkinkan terjadinya ijmak.[130]
b. *Qiyās*: kiat untuk menetapkan hukum yang kasusnya tidak terdapat dalam nas dengan cara menyamakannya dengan kasus hukum yang ada pada nas, disebabkan adanya persamaan ilat hukum.[131] Bagi Muhammadiyah *qiyās* tidak dapat diberlakukan pada ranah ibadah mahda yang teknisnya sudah ditetapkan nas.
c. *Maṣālih Mursalah*: teknik ini digunakan untuk menyelesaikan masalah-masalah yang belum diatur al-Qur'an maupun hadis sama sekali. Menurut Muhammadiyah, kemaslahatan umat merupakan sesuatu yang harus diwujudkan. Karena itu, dalam masalah-masalah yang berhubungan dengan muamalah *duniawiyah* peranan akal cukup besar dalam rangka mewujudkan kemaslahatan itu.[132]
d. *ʿUrf*. (tradisi yang baik yang sejalan atau tidak bertentangan dengan syariat); dalam berijtihad, Muhammadiyah juga mempertimbangkan *ʿurf* atau tradisi yang dianggap baik oleh masyarakat, selama tradisi itu sejalan, atau paling tidak, tidak bertentangan dengan syariat.

Untuk merespons masalah-masalah kontemporer yang lebih kompleks, Majelis Tarjih dan Tajdid dengan rumusan pe-

130 Pokok-Pokok Manhaj Tarjih Muhammadiyah, h. 22.

131 Lihat ʿAbdul Wahab Khallaf, *Mashadir al-Tashrīʿ al-Islāmī fīmā lā nasha fīh*, (Kuwait, Dār al-Qalām, 1972), h. 19.

132 Sebagaimana dijelaskan Fathurrahman Djamil mengenai Pokok-Pokok Manhaj Tarjih Muhammadiyah, h. 77.

mikiran Islamnya menggunakan pendekatan (*logic of explanation and logic of discovery*) *bayānī* dan *ʿirfānī*.[133] Pendekatan *bayānī* digunakan untuk memahami dan menganalisa teks guna menemukan atau mendapatkan makna yang dikandung dalam, atau dikehendaki oleh lafal. Untuk itu, pendekatan bayan mempergunakan alat bantu (instrumen) berupa ilmu-ilmu kebahasaan dan *uslub-uslub*-nya serta *asbāb al-nuzūl*, dan istinbat atau *istidlāl* sebagai metodenya, karena dominasi teks sedemikian kuat, peran akal hanya sebatas sebagai alat pembenaran atau justifikasi atas teks yang dipahami atau diinterpretasi.

Pada pendekatan *burhān*, menggunakan pengetahuan yang diperoleh dari indera, percobaan, dan hukum-hukum logika. Dalam pendekatan ini teks dan realitas (konteks) berada dalam satu wilayah yang saling memengaruhi. Teks tidak berdiri sendiri, ia selalu terikat dengan konteks yang mengelilingi dan mengadakannya sekaligus dari mana teks itu dibaca dan ditafsirkan.

Sedangkan Pendekatan *ʿirfān* bersifat subjektif, implikasi dari pendekatan *ʿirfān* dalam konteks pemikiran keislaman, adalah menghampiri agama-agama pada tataran substantif dan esensi spiritualitasnya, dan mengembangkannya dengan penuh kesadaran akan adanya pengalaman keagamaan orang lain (*the otherness*) yang berbeda aksidensi dan ekspresinya, namun memiliki substansi dan esensi yang kurang lebih sama.[134]

---

133 Munas Tarjih XXV.

134 Sebagaimana dijelaskan Syamsul Anwar (Ketua Majelis Tarjih dan Tajdid PP Muhammadiyah) saat menyampaikan materi manhaj tarjih pada pelatihan ketarjihan dan hisab rukyat, Jumat-Selasa (1-5/2008) di ruang laboratorium Information Technology Universitas Muhammadiyah Yogyakarta (IT UMY). Muhammadiyah online.

Produk Ijtihad Majelis Tarjih Muhammadiyah

Jika dilihat dari metode, pendekatan, teknik dan produk ijtihad Majelis Tarjih Muhammadiyah, dalam masalah yang berkaitan dengan akidah dan ibadah *maḥḍah* (tuntunan ritual), majelis selalu menggunakan metode *bayānī* (pendekatan tekstual kebahasaan) sebagai pegangan. Sedangkan dalam masalah-masalah yang berkaitan dengan keduniawian (*al-umūr al-dunyāwiyah/al-muʿāmalah al-dunyāwiyah*) selalu bertumpu pada *maqāṣid al-sharīʿah* (kontekstual) demi untuk mewujudkan kemaslahatan bagi manusia.[135]

Pendekatan aspek kekuatan ilat dalam *qiyās* dan maslahat oleh Majelis Tarjih dalam menyelesaikan beberapa masalah yang terkesan *taʿaruḍ* dapat dilihat dari beberapa contoh putusan berikut ini:

1. Majelis Tarjih melarang pernikahan beda agama, walaupun laki-laki muslim dengan wanita ahli kitab (Yahudi atau Nasrani) berdasarkan prinsip *sadd al-dharīʿah* (preventif) karena besarnya dampak negatif yang ditimbulkan dari pernikahan beda agama tersebut.[136] Disadari atau tidak, Majelis Tarjih dalam hal ini telah mendahulukan aspek maslahat dari pada lahir nas al-Qur'an maupun hadis dan *athar* sahabat yang membolehkan pria muslim menikahi wanita ahli kitab.
2. Dalam masalah KB (keluarga Berencana) Majelis Tarjih membolehkan bahkan menganjurkan menjarangkan kelahiran dengan pertimbangan-pertimbangan tertentu.[137] Jelas dalam masalah ini Majelis Tarjih lebih mempertimbangkan aspek maslahat ketimbang lahir nas (yang bersifat khusus) yang menganjurkan umat Islam memperbanyak keturunan dengan (sepertinya) menggunakan metode *istihsān*.[138]

---

135 Lihat Fathurrahman Djamil, *Metode Ijtihad Majelis Tarjih Muhammadiyah*, (Logos, Jakarta, 1995).

136 Lihat *Berita Resmi Muhammadiyah Nomor Khusus*, h. 9.

137 Baca Himpunan Putusan Majelis Tarjih Muhammadiyah, cet. III, h. 307.

138 *Istiḥsān* dapat diartikan sebagai upaya untuk men-*tawaqquf*-kan prin-

3. Majelis Tarjih membolehkan memajang gambar, termasuk gambar KH. Ahmad Dahlan dengan pertimbangan ada dan tidaknya ilat hukum, di mana larangan dikaitkan dengan kekhawatiran keberadaan gambar yang akan mendatangkan kemusyrikan.[139] Ketika ilat tersebut dipandang tidak ada, maka hukum yang tercantum dalam nas pun menjadi tidak berlaku (*al-hukm yadūr maʿa al-'illah wujūd wa adam*).[140] Sehingga hal-hal yang sifatnya di luar ranah akidah dan ibadah (mahda), termasuk di dalamnya masalah gambar, dikembalikan pada kaidah umum; *al-aṣl fī al-ashyā' al-ibāhah*.
4. Demikian juga HPT menyebutkan bolehnya, bahkan menganjurkan (sunnah) memainkan berbagai jenis alat musik jika mendatangkan keutamaan atau manfaat seperti menimbulkan semangat dan keberanian di medan perang, atau mungkin di zaman ini banyak musik yang bisa menggugah kesadaran spiritual atau keagamaan seseorang. Namun hukumnya bisa juga pada makruh jika melalaikan atau sekedar berleha-leha atau main-main saja, bahkan bisa haram jika mengundang timbul-

---

sip-prinsip umum dalam satu nas disebabkan adanya nas lain yang menghendaki demikian (ʿAbdul Wahab Khallaf dalam *Mashadir*, h.70. bandingkan dengan Taftazānī, *Syarh al-Talwīh*, h. 81-82). *Istiḥsān* dapat dibagi pada *istiḥsān bi al-nash*, di mana adanya nas bersifat umum yang menghendaki tidak diberlakukannya nas yang lain yang bersifat khusus. Kemudian *istiḥsān* bil maslahat yang didasarkan pada maslahat dalam berbagai peringkatnya. (Musthafa Syalabi, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmy*, h. 272-275.

139 *Ibid*., h. 313.

140 Dalam beberapa hadis tersurat kecaman dan ancaman bagi gambar dan pembuatnya. Namun dari hadis-hadis tersebut pula dapat dipahami bahwa kecaman dan ancaman tersebut berkaitan dengan kekhawatiran akan timbulnya kemusyrikan. Hal ini dikenal dengan ilat *mustanbiṭah*, di mana ilat diambil berdasarkan istinbat terhadap nas.

nya kemaksiatan. Dengan demikian status hukumnya bergantung pada ilat.[141]

5. Tidak mengharuskan adanya tabir/hijab dalam hal terjadinya *ikhtilaṭ* antara perempuan dan laki-laki bukan mahram dalam kegiatan yang diduga tidak menimbulkan fitnah. Seperti pertemuan rapat ʿĀ'ishah dan Muhammadiyah, proses belajar mengajar, pengajian dan lain-lain.[142]
6. Tidak melarang *isbal* (memanjangkan kain yang menutup mata kaki) jika tidak disertai rasa angkuh/sombong.[143] Dalam masalah ini, bahkan yang menjadi ilat hukum merupakan ilat *al-manṣūṣah* (sebab hukum yang disebutkan dalam teks/nas, bukan berdasarkan hasil ijtihad), yang mana Rasulullah SAW sendiri yang menjelaskan latar belakang atau sebab hal ihwal pelarangan *isbal* tersebut.[144]
7. Membolehkkan *abortus provokatus* (pengguguran kandungan dengan sengaja) atas pertimbangan medis. *Abortus provokatus medicanilis* ini dapat dibenarkan lantaran darurat, yaitu adanya kekhawatiran atas keselamatan atau kesehatan ibu waktu mengandung dan melahirkan berdasarkan hasil konsultasi dengan para ahli yang bersangkutan.[145]
8. Walaupun menilai kedudukan hisab dan rukyat sama, namun Muhammadiyah lebih memilih menggunakan *hisab wujudul hilal* dalam menentukan awal dan akhir Ramadan.[146] Penggunaan hisab dalam menentukan waktu-waktu ibadah termasuk di dalamnya Ramadan dan Syawal merupakan hasil dari pendekatan

---

141 *Ibid*., 282

142 *Ibid*., 311.

143 Tim Fatwa Tarjih dalam Suara Muhammadiyah.

144 Keputusan Muktamar Tarjih ke-XXII di Malang.

145 al-Shanʿānī menjelaskan hal ini secara ringkas dan padat dalam *Subulus Salam, Kitab al-Jamīʿ*, h.20.

146 Munas Tarjih ke-XXIV di Padang.

bayānī dan *burhānī* sekaligus.

9. Membolehkan pemanfaatan organ tubuh jenazah (donor) untuk orang yang masih hidup. Seperti donor kornea mata dengan syarat ada keikhlasan dari donor secara tertulis maupun lisan, ada izin tertulis dari ahli waris terdekat dan dua orang saksi yang sehat jiwa.[147]
10. Membolehkan transplantasi organ tubuh dalam kondisi-kondisi tertentu untuk kemaslahatan pasien.[148] Di mana pencangkokan sebagai cara pengobatan, yang jika tidak dilakukan akan membahayakan jiwa pasien atau mencegah komplikasi kejiwaan dalam hal pengobatan cacat badan.
11. Muhammadiyah mengharamkan rokok, merupakan fatwa terbaru Majelis Tarjih dan Tajdid (9 Maret 2010) sebagai revisi fatwa sebelumnya (2005) yang membolehkan rokok.[149] Fatwa diambil setelah menimbang manfaat dan mudarat yang ditimbulkan. Hasilnya mudarat lebih dominan daripada manfaat, sehingga berlaku kaidah "*dar' al-mafāsid muqaddamūn ʿalā jalb al-maṣālih*".
12. Mewajibkan pencatatan nikah secara resmi oleh petugas pencatat nikah (KUA). Walaupun secara fikih tradisional tidak ditemukan secara eksplisit akan adanya kewajiban pencatatan nikah ini, namun Muhammadiyah melihat ada aspek maslahat yang lebih kuat dan jelas guna melindungi hak-hak dan martabat kaum perempuan.
13. Dalam dinamika diskusi Musyawarah Nasional Tarjih, ada kecenderungan kuat yang menggiring Majelis untuk dapat menghubungkan anak hasil hubungan di luar nikah dengan ayah biologisnya dengan alasan perkembangan teknologi medis modern

147 Munas Tarjih ke-XXI di Klaten, h. 165.

148 *Ibid*., h. 185.

149 Lihat Muhammadiyah *online*, MTT: *Hukum Merokok Haram*, 9 Maret 2010. Namun fatwa ini belum dipleno di PP Muhammadiyah.

yang dapat menjelaskan as*al*-usul gen seseorang (DNA) dan lebih pro terhadap perlindungan hak anak yang tidak semestinya menanggung kesalahan orang tuanya.

14. Dalam Tuntunan Keluarga Sakinah, Majelis Tarjih menegaskan kesetaraan antara kaum perempuan (istri) dan laki-laki (suami) yang sama mempunyai peran dan tanggung jawab yang harus ditunaikan sebagai *khalīfatullāh fī al-arḍ*. Perempuan bukan warga kelas dua, tapi dia adalah partner laki-laki dalam beramar makruf *nahi* mungkar.

Muhammadiyah juga membuka peluang kaum perempuan untuk menjadi pemimpin tanpa harus menanggalkan perannya sebagai istri dan ibu dari anak-anaknya. Kepemimpinan bukan masalah kelamin, akan tetapi ditentukan oleh kemampuan kapasitas dan integritas seseorang. Ayat-ayat dan hadis serta *athar* para sahabat tentang kiprah para perempuan yang sukses menjalankan peran dan fungsinya sebagai *khalīfatullāh fī al-arḍ* membuktikan bahwa Islam adalah agama orang-orang yang mencari kesetaraan kesamaan kemuliaan.

Penutup

Melihat perkembangan *Manhaj* atau paradigma yang dikembangkan Muhammadiyah pada milenium ke dua ini, mestinya Persyarikatan, dalam hal ini Majelis Tarjih dan Tajdid lebih berani, responsif dan progresif dalam menyikapi masalah-masalah aktual dengan memperluas daya jangkau ijtihadnya termasuk ranah pemikiran yang menyangkut isu pluralisme, sekularisme dan liberalisme. Perangkat dan modal intelektual Muhammadiyah sudah lebih dari cukup untuk tampil sebagai ormas Islam yang modern dan progresif. Hanya saja perlu ada upaya membuka wawasan di kalangan para mubalig sebagai komunitas yang sering bersentuhan dengan jamaah (*grass root*). Demikian juga dengan para pimpinan di setiap tingkatan agar tidak terpenjara oleh tradisi dan pikiran masa lalu yang belum tentu relevan dengan kondisi yang dihadapi pada saat ini. Mulai banyaknya kader-kader Muhammadiyah yang belajar dari luar negeri yang memiliki kultur keilmuan

yang berbeda, dari Timur yang akrab dengan *turats*, maupun Barat yang kuat dalam metodologi menjadi modal yang sangat berharga bagi persyarikatan untuk melakukan langkah-langkah dan terobosan ijtihad yang mampu menjawab tantangan zaman dan sekaligus membuktikan bahwa Islam mampu berdialog dengan setiap kondisi dan zaman yang berbeda (*ṣālih li kulli makān wa zamān*).

Kemampuan pimpinan persyarikatan dalam menyinergikan para kader intelektual dari beragam tradisi keilmuan tersebut sangat dibutuhkan agar tidak terjadi persaingan yang tidak sehat bahkan hanya sekedar kecurigaan yang tidak beralasan. Sikap-sikap yang kadang kontra produktif terhadap tradisi keilmuan yang dianggap berbeda akan membuat Persyarikatan kehilangan kesempatan untuk mewujudkan Muhammadiyah sebagai tempat berkumpulnya kaum pergerakan yang antisipatif dan proaktif terhadap perubahan dan perkembangan zaman. Ingat kata Kiai Dahlan bahwa Muhammadiyah yang akan datang bukan atau tidak sama dengan Muhammadiyah hari ini. Oleh karena itu, sejak awal Muhammadiyah didirikan sebagai tempat wahana untuk mempersiapkan generasi-generasi yang mampu menghadapi zamannya. Tanpa melupakan tradisi di masa lalu, Muhammadiyah harus berani mengambil pilihan yang lebih maslahat (*al-muhāfaẓah ʿalā al-qadīm al-ṣālih wa al-akhdh bi al-jadīd al-aṣlah*) walaupun mungkin awalnya akan dihujat sebagaimana pada saat awal kemunculan Muhammadiyah yang mengalami persekusi, penyesatan dan bahkan pengafiran. Akan tetapi memang bisa jadi, seperti yang dikatakan Prof. Yunan Yusuf, untuk mengenalkan kebenaran dan kebaharuan harus berani membuat "kekufuran-kekufuran" yang baru.

Semoga Persyarikatan tidak terlalu lama menunggu dan mengakomodir kader-kader yang tidak hanya mumpuni dalam menguasai khazanah literatur Islam klasik, tetapi juga memiliki wawasan yang luas, terbuka, toleran dan mampu membaca zaman yang sangat dinamis serta mempunyai visi yang tajam untuk meraih kejayaan di masa yang akan datang. Oleh karena itu Muhammadiyah berkewajiban menyemai lembaga-lembaga pendidikan yang mampu memproduksi kader

yang diharapkan tersebut dengan membangun semacam pesantren atau MBS (Muhammadiyah *boarding school*) yang mampu memadukan khazanah *turats* dan sains modern serta membangun kesadaran akan pentingnya keterpaduan antara keislaman dan keindonesiaan.

Pokok-Pokok Manhaj Majelis Tarjih Muhammadiyah[150]

1. Sumber Ajaran Islam adalah al-Qur'an dan al-sunnah *al-maqbūlah* (perkataan, perbuatan dan ketetapan dari Nabi SAW, yang menurut hasil analisis memenuhi kriteria sahih dan ḥasan)
2. Keputusan diambil secara musyawarah (ijtihad *jamāʿī*).
3. Tidak terikat oleh mazhab tertentu.
4. Terbuka dan toleran serta tidak mengklaim paling benar.
5. Dalam masalah akidah (tauhid) hanya menggunakan dalil mutawatir.
6. Tidak menolak ijmak sahabat sebagai dasar keputusan.
7. Jika terjadi *taʿaruḍ* (pertentangan dalil) didahulukan metode *al-jamʿ wa tawfīq*, jika tidak dapat baru kemudian menggunakan metode tarjih.
8. Menggunakan asas *sadd al'zara'I* untuk menghindari terjadinya fitnah dan mafsadah.
9. Mencari sebab hukum (*taʿlīl*) dapat dilakukan untuk memahami kandungan dalil-dalil al-Qur'an sepanjang sesuai dengan tujuan syariat. Oleh karena itu kaidah "berlakunya suatu hukum (*wujūd al-hukm*) tergantung ada dan tidaknya sebab hukum (ilat)" dapat berlaku.
10. Penggunaan dalil-dalil untuk menetapkan suatu hukum dilakukan dengan cara komprehensif, utuh dan bulat dan tidak terpisah-pisah.

---

150 Disadur dan sedikit diringkas dari Pokok-Pokok Manhaj Tarjih Muhammadiyah, Munas Tarjih XXV. Lihat Asjmuni Abdurahman, *Manhaj Tarjih Muhammadiyah*, 12-14. Lihat juga Fathurrahman Djamil, *Metode Ijtihad Majelis Tarjih Muhammadiyah*, 161-164.

11. Dalil umum al-Qur'an dapat di-*takhsis* dengan hadis ahad kecuali masalah akidah.
12. 12.Dalam mengamalkan ajaran Islam menggunakan prinsip kemudahan (*al-taysīr*)
13. Akal dapat dipergunakan untuk memahami ketentuan al-Qur'an dan sunnah dalam bidang ibadah sepanjang diketahui latar belakang dan tujuannya. Meskipun diakui kenisbian akal, sehingga prinsip mendahulukan nas dari pada akal memiliki kelenturan dalam menghadapi perubahan situasi dan kondisi.
14. Dalam hal yang termasuk *al-ʿumūr al-dunyawiyah* yang tidak termasuk tugas para nabi, penggunaan akal sangat diperlukan demi untuk tercapainya kemaslahatan umat
15. untuk memahami nas yang *mushtarak*, paham sahabat bisa diterima.
16. Dalam memahami nas, makna lahir didahulukan dari ta'wil dalam bidang akidah. Dan *taʿwīl shashabat* dalam hal itu tidak harus diterima.

Beberapa Kaidah Mengenai hadis

اَلْمَوْقُوْفُ الْمُجَرَّدُ لاَ يُحْتَجُّ بِهِ.

1. Hadis *mawqūf* murni tidak dapat dijadikan hujah.

اَلْمَوْقُوْفُ الَّذِيْ فِيْ حُكْمِ الْمَرْفُوْعِ يُحْتَجُّ بِهِ.

2. Hadis *mawqūf* yang termasuk ke dalam kategori *marf'* dapat dijadikan hujah.

اَلْمَوْقُوْفُ يَكُوْنُ فِيْ حُكْمِ الْمَرْفُوْعِ إِذَا كَانَ فِيْهِ قَرِيْنَةٌ يُفْهَمُ مِنْهَا رَفْعُهُ إِلَى رَسُوْلِ اللهِ (صلعم) كَقَوْلِ أُمِّ عَطِيَّةَ: كُنَّا نُؤْمَرُ أَنْ نُخْرِجَ فِيْ الْعِيْدِ الْحُيَّضَ - اَلْحَدِيْثَ وَنَحْوَهُ

3. Hadis *mawqūf* termasuk kategori *marfūʿ* apabila terdapat *kar-*

inah yang daripadanya dapat dipahami ke-*marfu'*-annya kepada Rasulullah SAW, seperti pernyataan Ummu 'Athiyyah: "Kita diperintahkan supaya mengajak keluar wanita-wanita yang sedang haid pada Hari Raya" dan seterusnya bunyi hadis itu, dan sebagainya.

.مُرْسَلُ التَّابِعِيِّ الْمُجَرَّدُ لاَ يُحْتَجُّ بِهِ

4. Hadis *mursal tabi'* murni tidak dapat dijadikan hujah.

.مُرْسَلُ التَّابِعِيِّ يُحْتَجُّ بِهِ إِذاَ كاَنَت ثَمَّ قَرِيْنَةٌ تَدُلُّ عَلَى اتِّصاَلِهِ

5. Hadis *mursal tabi'* dapat dijadikan hujah apabila besertanya terdapat *karinah* yang menunjukkan kebersambungannya.

.مُرْسَلُ الصَّحاَبِيِّ يُحْتَجُّ بِهِ إِذاَ كاَنَت ثَمَّ قَرِيْنَةٌ تَدُلُّ عَلَى اتِّصاَلِهِ

6. Hadis *mursal ṣahabi* dapat dijadikan hujah apabila padanya terdapat *karinah* yang menunjukkan kebersambungannya.

الأَحاَدِيْثُ الضَّعِيْفَةُ يَعْضَدُ بَعْضُهاَ بَعْضًا لاَ يُحْتَجُّ بِهاَ إِلاَّ مَعَ كَثْرَةِ طُرُقِهاَ وَفِيْهاَ قَرِيْنَةٌ تَدُلُّ عَلَى ثُبُوْتِ أَصْلِهاَ وَلَمْ تُعاَرِضِ الْقُرْآنَ وَالْحَدِيْثَ الصَّحِيْحَ.

7. Hadis-hadis daif yang satu sama lain saling menguatkan tidak dapat dijadikan hujah kecuali apabila banyak jalannya dan padanya terdapat *karinah* yang menunjukkan keotentikan asalnya serta tidak bertentangan dengan al-Qur'an dan hadis sahih.

.اَلْجَرْحُ مُقَدَّمٌ عَلَى التَّعْدِيْلِ بَعْدَ الْبَيَانِ الشَّافِيْ الْمُعْتَبَرِ شَرْعاً

8. Jarah (cela) didahulukan atas *ta'dīl* setelah adanya keterangan yang jelas dan sah secara syariat.

تُقْبَلُ مِمَّنِ اشْتَهَرَ بِالتَّدْلِيْسِ رِوَايَتُهُ إِذَا صَرَّحَ بِمَا ظَاهِرُهُ ٱلِاتِّصَالُ وَكَانَ تَدْلِيْسُهُ غَيْرَ قَادِحٍ فِيْ عَدَالَتِهِ.

9. Riwayat orang yang terkenal suka melakukan *tadlīs* dapat diterima apabila ia menegaskan bahwa apa yang ia riwayatkan itu bersambung dan *tadlīs*-nya tidak sampai merusak keadilannya.

حَمْلُ الصَّحَابِيِّ اللَّفْظَ الْمُشْتَرَكَ عَلَى أَحَدِ مَعْنَيَيْهِ وَاجِبُ ٱلْقَبُوْلِ.

10. Penafsiran Sahabat terhadap lafal (pernyataan) *mushtarak* dengan salah satu maknanya wajib diterima.

حَمْلُ الصَّحَابِيِّ الظَّاهِرَ عَلَى غَيْرِهِ اَلْعَمَلُ بِالظَّاهِرِ.

Penafsiran Sahabat terhadap lafal (pernyataan) lahir dengan makna lain, maka yang diamalkan adalah makna lahir tersebut [Penyesuaian penempatan: Huruf H diambil dari HPT, h. 300-301 (MTPPI)].

Menjemput Fatwa yang Berkeadilan untuk Perempuan; Putusan Majelis Tarjih Muhammadiyah tentang Khitan Perempuan

Yulianti Muthmainnah

Pengantar

Hukum Islam, sebagaimana narasi yang umum didengar, adalah hukum yang berasal dari al-Qur'an dan al-sunnah. Keduanya menjadi pedoman hidup dan sumber hukum bagi manusia untuk mengambil ketetapan hukum. Secara ideal dalam menerapkan hukum Islam tersebut harus berlandaskan pada nilai-nilai umum dan berlaku secara universal. Sayangnya, ketika dipraktikkan, hukum Islam juga dipengaruhi oleh cara pandang, norma, budaya, dan adat yang berlaku di suatu tempat. Sehingga, ada kalanya pada kasus yang sama tetapi diterapkan atau diputuskan berbeda.

Selain itu, ada pula hukum yang belum ditemukan jawabannya dalam al-Qur'an dan al-sunnah sehingga membutuhkan ijmak atau kesepakatan dan *qiyās* atau perumpamaan. Kedua hal ini digunakan bila al-Qur'an dan al-sunnah belum memberikan jawaban atas suatu peristiwa atau kasus. Sehingga mengiaskan dengan sesuatu hal dan kesepakatan mujtahid menjadi cara untuk menentukan hukum suatu peristiwa/kasus.[151] Untuk mencapai terwujudnya hukum Islam yang

151 Ijmak adalah persepakatan para mujtahid kaum muslimin dalam suatu masa sepeninggal Rasulullah SAW terhadap suatu hukum syariat mengenai peristiwa. Qiyās adalah mempersamakan hukum suatu peristiwa yang tidak ada nas (dalil) hukumnya dengan hukum suatu peristiwa yang sudah ada nas (dalil) hukumnya lantaran adanya persamaan ilat hukumnya dari kedua peristiwa itu. Ilat adalah suatu sifat yang terdapat pada asal (pokok) yang menjadi dasar untuk menetapkan hukum pada asal dan untuk mengetahui hukum pada cabang yang hendak dicari hukumnya. Ilat hukum juga disebut 'manāṭ hukum', 'sebab hukum', atau 'amar hukum'. Lihat Mukhtar Yahya dan Fatchur Rahman, *Dasar-dasar*

maslahat, ada kaidah fikih yang disebut sebagai *maqāṣid al-sharīʿah* atau *al-kulliyāt al-khamsah* atau *maqāṣid al-sharīʿah*.

Maqāṣid al-sharīʿah atau tujuan-tujuan syariat merupakan salah satu rumusan mencapai hukum Islam. *Maqāṣid al-sharīʿah* didefinisikan para ahli hukum Islam sebagai tujuan dan rahasia yang dipatrikan Pembuat syariat dalam ketentuan hukum syariat (ʿAllal Al-Fāsī, w. 1394/1974); makna-makna dan hikmah yang diperhatikan Pembuat syariat dalam penetapan hukum guna mewujudkan maslahat bagi manusia (*al-Yubi*); makna-makna yang hendak diwujudkan oleh Pembuat syariat melalui ketentuan-ketentuan hukum syariat (*manubahʿirfānī*); serta makna atau tujuan yang diperhatikan oleh Pembuat Syara' dalam semua atau sebagian besar ketentuan hukum (Wahbah al-Zuhaylī).[152]

Maqāṣid al-sharīʿah atau *al-kulliyāt al-khamsah* atau *maqāṣid al-sharīʿah* yang dikenalkan Al-Ghazālī, yang oleh Al-Shaṭībī dijelaskan menjadi *al-maqāṣid* yang selanjutnya dibagi menjadi dua; *maqāṣidal*-syari' atau *maqāṣid al-sharīʿah* dan *maqāṣidal-mukallaf* atau niat. *Maqāṣid al-sharīʿah* ini kemudian dibagi menjadi tiga kategori *ḍarūriyāt* (primer atau kebutuhan utama), *hājiyāt* (sekunder atau tingkatan kebutuhan yang kedua), dan *taḥsīniyah* (suplementer atau kebutuhan pelengkap).

Ḍarūriyāt ini mengucapkan dua kalimat syahadat dan ibadah mahda (ibadah yang sudah memiliki ketentuan hukum pasti) lainnya serta kebutuhan akan jiwa seperti makan, minum, perlindungan akal, dan keturunan. Sedangkan *hājiyāt* dinarasikan kelonggaran bagi orang yang tidak berpuasa pada saat Ramadan dengan menggantinya di bulan lain bila sedang sakit atau perjalanan jauh. Sehingga *hājiyāt* ini be-

---

Pembinaan Hukum Fiqh Islami, (Bandung: PT. Al-Ma'arif: 1983), h. 28, 58, 66, dan 83-84.

152 Syamsul Anwar, '*Maqāṣid Al-Sharīʿah dan Metodologi Usul Fikih*', dalam Wawan Gunawan ʿAbdul Wahab, dkk (editor), *Fikih Kebinekaan, Pandangan Islam Indonesia tentang Umat, Kewargaan, dan Kepemimpinan Nonmuslim*, (Jakarta: Maarif Institute, 2015), cet. ke-2, h. 72-73.

rada di bawah tingkatan *ḍarūriyāt*. Sedangkan *taḥsīniyah* dimaknai sebagai hal-hal yang berada pada tingkatan yang tidak mengganggu *ḍarūriyāt* dan *hājiyāt* seperti menghilangkan najis ketika akan beribadah, sopan santun ketika makan dan minum, larangan membunuh hamba sahaya (budak), perempuan, ataupun anak ketika perang.[153]

Becermin dari pandangan para tokoh di atas, bila *maqāṣid* syariat dipahami dan dijalankan dengan apa adanya terutama ketika menafsirkan al-Qur'an maupun hadis Nabi Muhammad SAW (*al-sunnah*) tanpa melihat realitas dan perkembangan yang terjadi di tengah masyarakat, maka hukum-hukum syariat akan mengalami kebuntuan dan sangat dimungkinkan terjadinya ketegangan hukum sehingga tidak bisa memberikan solusi. Terutama pada persoalan-persoalan yang belum ada jawabannya dari teks al-Qur'an maupun hadis Nabi Muhammad SAW. Inilah yang ditawarkan oleh Muhammad Khalid Masud, pentingnya menggunakan berbagai pendekatan penelitian hukum Islam dan landasan normatif dari syariat yang bersifat universal atau hal-hal yang bersifat umum sebagai fondasi.[154] Masud juga menjelaskan bahwa menjaga jiwa (*hifẓ nafs*) lebih utama dari pada *hifẓ al-dīn*. Karena seseorang yang sehat jasmani, rohani, sosial, ekonomi, dan budaya akan memungkinkannya ibadah dengan baik. Masud juga menempatkan jiwa sebagai *ḍarūriyāt* (primer atau kebutuhan utama). Masud mencontohkan, perempuan korban kekerasan seksual harus dibela, tidak boleh dikucilkan atau dihukum karena jiwanya yang berharga dan boleh menggugurkan kandungannya untuk menyelamatkan psikologis jiwa sang perempuan.[155]

---

153 Said Aqil Siradj, '*Belajar Maqāṣid dari Al-Syatibi: Kata Pengantar*', dalam Lies Marcoes, dkk, *Maqāṣid Al-Islām*, (Jakarta: Rumah KitaB, 2018), cet. ke-1, h. 11-14.

154 Muhammad Khalid Masud, *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abu Ishaq al-Shathibi's Life and Thought*, (Islamic Research Institute, Islamabad, 1984), h. 3.

155 *Workshop* tentang Fatwa oleh ICIP, di Jakarta tanggal 1-2 Desember 2017

Sejalan dengan Masud, Khaled M. Abou El Fadl juga mengkritisi hukum Islam yang bersifat stagnan sehingga menghasilkan keputusan atau fatwa yang justru diskriminatif pada golongan tertentu, misalnya perempuan. Metode hermeneutika yang mencakup komponen teks, makna, dan konsep perwakilan harus terpenuhi dalam hukum Islam sehingga menghasilkan hukum atau fatwa yang otoritatif, dinamis, inovatif, progresif, dan tidak dikriminatif, otoritarian, ataupun pasif. El Fadl mencontohkan bila seorang perempuan yang terjebak dalam kubangan api karena kebakaran ia harus ditolong oleh petugas pemadam kebakaran sekalipun bukan mahram sang perempuan. Atau demi menyelamatkan jiwa dari kebakaran maka sang perempuan harus segera keluar rumah/bangunan sekalipun tanpa himar/jilbab dan terlihat aurat ataupun rambutnya diperbolehkan. Atau juga seorang perempuan yang akan melahirkan bayi boleh ditolong dokter laki-laki demi menyelamatkan nyawa sang perempuan.[156]

Tawaran dari Masud dan El Fadl sangat tepat. Keduanya memberikan cara pandang baru dalam membaca sebuah teks dan merumuskan metode hukum di mana *maqāṣid al-sharīʿah* dimaknai sebagai kaca mata dan alat yang tidak stagnan. Cara pandang seperti ini berhasil mengembalikan hukum Islam pada nilai-nilai universal, berkeadilan, anti diskriminasi dan kekerasan, serta penghormatan pada kemanusiaan.

Salah satu wujud penghormatan pada kemanusiaan itu adalah mendengarkan suara perempuan dan menjadikan pengalamann-

---

dan 6-7 Juli 2018.

156 Khaled M. Abou El Fadl, '*Speaking in God's Name: Islamic Law, Authoriry, and Women'*, terj. R. Cecep Lukman Yasin, *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2004). Dan Khaled M. Abou El Fadl, *'And God Knows the Soldiers: The Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourse,'* terj. Kurniawan Abdullah, *Melawan Tentara Tuhan*, (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2004).

ya sebagai basis pengetahuan.[157] Perempuan memiliki pengalaman yang khas tinimbang laki-laki. Dari segi fisik anatomi tubuh perempuan, alat-alat reproduksi perempuan berada di dalam dan tidak nampak dari luar sehingga ada kerentanan penyakit yang tidak mungkin diketahui kasatmata layaknya milik laki-laki. Lebih dari itu, pengalaman perempuan akan bentuk-bentuk ketidakadilan gender seperti *streotype*, diskriminasi, subordinasi, marginalisasi, eksploitasi, dan kekerasan yang panjang menjadikan perempuan sebagai makhluk nomor dua (*second sex*).[158]

Bila pengalaman perempuan diabaikan (terabaikan), maka kritik Masud dan El Fadl tentang hukum Islam yang bersifat stagnan dan berpotensi menghasilkan keputusan atau fatwa yang diskriminatif pada golongan tertentu misalnya pada kelompok perempuan dapat terjadi.

---

157 Kritik feminis pada ilmu pengetahuan yang sangat positivistik dan maskulin adalah mengesampingkan pengalaman perempuan sebagai bagian dari pengetahuan.

158 Simone de Beauvoir, *The Second Sex (Le Deuxième Sexe)*, 1949. Ungkapan Beauvoir yang sangat terkenal, dan mengundang belbagai reaksi adalah '*On ne saît pas femme, on ledevient*' (perempuan tidak dilahirkan sebagai perempuan, melainkan menjadi perempuan). Dalam buku ini, Beauvoir menarasikan kehidupan perempuan senantiasa menjadi makhluk nomor dua, ketertindasan, diskriminasi, dan eksploitasi yang senantiasa dialami oleh perempuan. Buku ini juga mencatat kehadiran perempuan dianggap tidak penting oleh negara dan penguasa karena sudah diwakili laki-laki sebagai manusia. Simone memberikan contoh misalnya melarang perempuan bekerja di luar rumah berarti menghalangi pencarian jati diri dan kebahagiaan perempuan. Maka, sejatinya membiarkan perempuan menghadapi dunia luar bagian cara untuk memperkuat dirinya. Simone bersepakat kesetaraan perempuan dan laki-laki tidak akan berjalan dengan baik bila tidak ada dukungan dari masyarakat dan lingkungan.

Salah satunya adalah tentang khitan perempuan.[159]

Streotype buruk terjadi praktik khitan perempuan. Banyak penelitian[160] menemukan bahwa perempuan yang tidak dikhitan dihukumi oleh masyarakat sebagai tidak islami, akan menjadi perempuan penggoda ketika dewasa, liar, tidak bisa mengontrol nafsu, dan sejumlah asumsi negatif lainnya. *Streotype* ini sangat merugikan perempuan. Segala asumsi yang tidak terbukti tersebut seperti asumsi agar seseorang tidak mencuri kala dewasa, maka baiknya tangan dipotong sejak kecil. Asumsi-asumsi tersebut bahkan difasilitasi oleh sebuah fatwa sehingga mendapatkan legitimasi yang kuat.

Fatwa MUI tentang Khitan Perempuan, Studi Kasus

fatwa sejatinya sebuah saran atau nasihat keagamaan yang otoritatif. Fatwa senantiasa mengikat bagi pihak yang membutuhkannya (pihak yang bertanya). Secara prinsip, fatwa tidak bisa mengikat kelompok lain layaknya hukum nasional (hukum materiil). Kecuali bila substansi fatwa tersebut telah dinaikkan statusnya menjadi kebijakan atau perundang-undangan.[161]

---

159 Penelitian ini menggunakan kata khitan perempuan. Namun, bila harus merujuk sumber primer yang menggunakan kata sunat perempuan, maka saya akan menggunakan kata sunat perempuan sebagai wujud otentik sumber primer.

160 *'Female circumcision: a sosial, cultural, health and religious perspectives'*, (Jakarta: Universitas YARSI, 2010). *'Sunat Perempuan di Bawah Bayang-bayang Tradisi'* (Sumardi, dkk: 2005), *'Sunat, belenggu adat perempuan Madura'* (2004), *Population Council dan 'Khitan Perempuan antara Tradisi dan Ajaran Agama'* (Ristiani Musyarofah, dkk: 2003), serta *'Kesehatan Wanita Sebuah Perspektif Global'* (1997).

161 Contohnya Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam, Undang-undang Nomor 13 Tahun 2008 tentang Penyelenggaraan Ibadah Haji, Undang-undang Nomor 23 Tahun 2011 tentang Pengelolaan Zakat, Undang-undang Nomor 33 Tahun 2014 tentang Ja-

Akan tetapi, salah satu contoh fatwa yang justru merugikan perempuan dan bahkan dijadikan rujukan kebijakan adalah fatwa tentang khitan perempuan yang dikeluarkan oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI) pada 7 Mei 2008 melalui Keputusan fatwa Nomor 9A Tahun 2008 tentang Larangan Melarang Khitan Perempuan. Menurut MUI, khitan bagi perempuan adalah *makrumah* (memuliakan) dan pelarangan khitan bagi perempuan dianggap bertentangan dengan syiar Islam. Fatwa MUI ini keluar dua tahun kemudian, sebagai reaksi beredarnya surat Edaran Nomor: HK 00.07.1.3.1047a tentang Larangan Medikalisasi Sunat Perempuan bagi Petugas Kesehatan yang dikeluarkan oleh Direktur Jenderal Kesehatan Masyarakat pada 20 April 2006.

Padahal surat edaran yang ditujukan untuk ketua organisasi profesi tersebut sangatlah tepat karena sudah berdasarkan hasil lokakarya bahaya praktik sunat perempuan yang dilakukan pada Juni 2005, hasil penelitian dampak buruk, dan kaidah World Health Organisation (WHO).

Adapun isinya yakni pertama, perlindungan terhadap hak perempuan dari segala bentuk diskriminasi dan kekerasan serta komitmen pemerintah Indonesia untuk menjalankan CEDAW dan ICPD IV.[162] Kedua, praktik perusakan alat kelamin disebut sunat perempuan. Praktik ini berubah dari simbolis menjadi perusakan seperti pengirisan, pemotongan, pengguntingan oleh dukun atau tenaga kesehatan. Di mana praktik tersebut dilaksanakan tanpa prosedur medis dan se-

---

minan Produk Halal, Undang-undang Nomor 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah.

162 Dalam setiap rekomendasi Komite CEDAW PBB pada pemerintah Indonesia, senantiasa memberikan catatan agar pemerintah menghapuskan praktik budaya yang menyakiti perempuan, seperti khitan perempuan. demikian pula dalam Beijing Action Plan, agar memiliki program serius sebagai upaya penghapusan khitan perempuan. Bahkan, dalam Rekomendasi Umum CEDAW (General Recommendation) Nomor 14 Tahun 1990 juga secara khusus membahas khitan perempuan.

cara medis tidak memberikan manfaat bahkan merusak alat kelamin (klitoris). Serta tindakan medis di luar prosedur yang ada dan mengganggu fungsi reproduksi perempuan melanggar akidah medis. Ketiga, berdasarkan hal di atas, maka dimohon kepada ketua organisasi profesi melakukan sosialisasi kepada anggotanya untuk tidak melakukan praktik sunat perempuan.

Sayangnya, keputusan yang baik itu, harus berhadapan dengan fatwa MUI yang didasarkan pada sejumlah doktrin agama. Ayat-ayat al-Qur'an yang dijadikan sumber yakni (QS. Al-Nahl[16], 123), (QS. al-Nisā' [4], 125), (QS. Āli 'Imrān [3], 95), (QS. Āli 'Imrān [3], 31), (QS. Āli 'Imrān [3], 32) dan sejumlah hadis Nabi Muhammad SAW tentang khitan perempuan. Hadis-hadis tersebut dinilai sebagai hadis daif oleh sejumlah ahli hadis. Walaupun demikian hadis-hadis tersebut dijadikan hujah dan rujukan oleh MUI, seperti:

عن أبي المليح بن أسامة عن أبيه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: الختان سنة للرجال مكرمة للنساء (رواه أحمد في مسنده)

Nabi Muhammad SAW bersabda: Khitan merupakan sunnah (ketetapan Rasul) bagi laki-laki dan *makrumah* (kemuliaan) bagi perempuan (HR. Ahmad).[163]

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ مَرْفُوعًا بِلَفْظِ: يَا نِسَاءَ الْأَنْصَارِ اخْتَضِبْنَ غَمْسًا وَاخْتَفِضْنَ وَلَا تُنْهِكْنَ وَإِيَّاكُنَّ وَكُفْرَانَ النِّعَمِ

Dari 'Abdullāh ibn 'Umar bahwa Rasulullah SAW bersabda: 'Wahai wanita-wanita Anṣār warnailah kuku kalian (dengan pacar dan sejenisnya) dan ber-*khifadhlah* (berkhitanlah) kalian, tetapi janganlah berlebihan' (al-Syaukani dalam *Nail al-Author*).[164]

163 Juz 7, h. 381, no. 267444.

164 Juga termuat dalam HR. Al-Bazār dari ibn 'Adiy dalam Takhīṣ al-Habīr, juz 4, h. 225.

عَنْ عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَتْ إِذَا الْتَقَى الْخِتَانَانِ فَقَدْ وَجَبَ الْغُسْلُ فَعَلْتُهُ أَنَا وَرَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَاغْتَسَلْنَا

'Apabila bertemu dua khitan maka wajiblah mandi, aku dan Rasulullah telah melakukannya, lalu kami mandi' (HR al-Tirmidhī, ibn Mājah dan Imam Ahmad dari ʿĀ'Ishah RA).

عَنْ أُمِّ عَطِيَّةَ الْأَنْصَارِيَّةِ أَنَّ امْرَأَةً كَانَتْ تَخْتِنُ بِالْمَدِينَةِ فَقَالَ لَهَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا تُنْهِكِي فَإِنَّ ذَلِكَ أَحْظَى لِلْمَرْأَةِ وَأَحَبُّ إِلَى الْبَعْلِ

Dari Ummu 'Athiyyah RA diceritakan bahwa di Madinah ada seorang perempuan tukang sunat/khitan, lalu Rasulullah SAW bersabda kepada perempuan tersebut: 'Jangan berlebihan, sebab yang demikian itu paling membahagiakan perempuan dan paling disukai lelaki (suaminya)' (HR. Abū Dāwud dari Ummu 'Atiyyah RA).

عَنِ الضَّحَّاكِ بن قَيْسٍ، قَالَ: كَانَتْ بِالْمَدِينَةِ امْرَأَةٌ تَخْفِضُ النِّسَاءَ، ُقَالُ لَهَا أُمُّ عَطِيَّةَ، فَقَالَ لَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ:»اخْفِضِي، وَلا تُنْهِكِي، فَإِنَّهُ أَنْضَرُ لِلْوَجْهِ، وَأَحْظَى عِنْدَ الزَّوْجِ".

Dari al-Dhahhak ibn Qais bahwa di Madinah ada seorang ahli khitan wanita yang bernama Ummu 'Athiyyah, Rasulullah SAW bersabda kepadanya: *khifadllah* (sunatilah) dan jangan berlebihan, sebab itu lebih menceriakan wajah dan lebih menguntungkan suami' (HR. al-Ṭabrānī dari al-Dhahhak).[165]

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رِوَايَةً الْفِطْرَةُ خَمْسٌ أَوْ خَمْسٌ مِنْ الْفِطْرَةِ الْخِتَانُ وَالِاسْتِحْدَادُ وَنَتْفُ الْإِبْطِ وَتَقْلِيمُ الْأَظْفَارِ وَقَصُّ الشَّارِبِ

Lima perkara yang merupakan fitrah manusia: khitan, *al-Istihdad* (mencukur rambut pada sekitar kemaluan), mencukur bulu ketiak,

165 Juga termuat dalam HR. Hakīm, juz 3, h. 603, no. 6236.

menggunting kuku, dan memotong kumis' (HR Jamāʿah dari Abū Hurayrah RA).

Berdasarkan al-Qur'an dan hadis di atas, MUI memfatwakan bahwa pertama, khitan bagi laki-laki dan perempuan adalah fitrah (aturan) dan syiar Islam. Khitan perempuan adalah *makrumah*, pelaksanaannya merupakan bentuk ibadah yang dianjurkan. Kedua, melarang pelaksanaan khitan perempuan bertentangan dengan hukum syariat karena khitan baik bagi laki-laki dan perempuan adalah fitrah dan syiar Islam. Ketiga, hal-hal penting dalam pelaksanaan khitan perempuan adalah menghilangkan selaput (*jaldah*/*colum*/*preputium*) yang menutupi klitoris; khitan perempuan tidak boleh memotong (insisi atau eksisi) atau melukai klitoris yang mengarah pada mutilasi berlebihan adalah haram karena mengakibatkan *ḍarār* (keburukan). MUI selanjutnya memerintahkan agar Departemen Kesehatan membuat peraturan tentang khitan perempuan yang merujuk pada fatwa MUI tersebut sebagai rekomendasi pada pemerintah.

Departemen Kesehatan (Depkes) merespons fatwa MUI itu dan mengeluarkan Peraturan Menkes Nomor 1636 Tahun 2010 yang terdiri dari empat bagian dan sembilan pasal ini menyetujui dan mendorong pelaksanaan khitan perempuan. Permenkes ini bahkan merinci tahap demi tahap yang harus dilakukan agar praktik khitan bagi perempuan dilakukan dalam rangka perlindungan perempuan; dilakukan sesuai dengan ketentuan agama, standar pelayanan, serta standar profesi untuk menjamin keamanan dan keselamatan perempuan yang dikhitan.[166] Sejatinya, Peraturan Menteri Kesehatan Nomor 1636/Menkes/XI/2010 di atas tidak dapat dilaksanakan oleh tenaga kesehatan bisa diamati secara baik, hal ini karena terdapat pertentangan antar pasal, misalnya kalimat yang menjelaskan sunat perempuan yakni tindakan menggoreskan kulit yang menutupi bagian depan klitoris tanpa melu-

166 Yulianti Muthmainnah, Larangan Khitan Perempuan, Kompas, 29 Juli 2011. https://lifestyle.kompas.com/read/2011/07/29/02515846/Larangan.Khitan.Perempuan, diakses 05 September 2018.

kai klitoris (Pasal 1 angka 1). Bagaimana bisa menggoreskan kulit tanpa menimbulkan luka, apalagi luka pada klitoris. Padahal di sisi lain, klitoris adalah daerah yang sangat sensitif dan berpotensi mudah terluka. Selain itu, Permen juga mensyaratkan praktik ini berdasarkan permintaan dan persetujuan yang akan dikhitan (Pasal 3). Dalam banyak kasus justru praktik khitan perempuan terjadi bukan atas persetujuan sang anak (korbannya), karena dilakukan saat masih bayi atau anak-anak yang belum paham makna khitan perempuan. Serta petugas kesehatan harus mencatat rekam medis sebagaimana ketentuan perundang-undangan (Pasal 6). Bagian ini dapat dipahami kewajiban tenaga medis memberikan informasi kemungkinan dampak yang mungkin terjadi atau semacam komplikasi pascatindakan. Dalam praktiknya, dampak khitan seperti pendarahan, infeksi, dan rasa nyeri sering kali tidak disampaikan pada korban dan keluarganya.

Permenkes di atas tentu mendapatkan penolakan dan reaksi keras dari para aktivis dan masyarakat yang peduli pada isu khitan perempuan ini. Selanjutnya terbitlah Peraturan Menteri Nomor 6 Tahun 2014 tentang Pencabutan Permenkes Nomor 1636 tersebut. Pasal 1 Permen 6/2014 secara tegas menyebutkan Peraturan Menteri Kesehatan Nomor 1636/Menkes/Per/XII/2010 tentang Sunat Perempuan dicabut dan dinyatakan tidak berlaku. Dan Pasal 2 memberikan mandat kepada Majelis Pertimbangan Kesehatan dan Syarak menerbitkan pedoman penyelenggaraan sunat perempuan yang menjamin keselamatan dan kesehatan perempuan yang disunat serta tidak melakukan mutilasi alat kelamin perempuan (*female genital mutilation*).

Selanjutnya, Majelis Pertimbangan Kesehatan dan Syarak Kementerian Kesehatan Republik Indonesia, sebagai majelis yang dibentuk oleh Kementerian Kesehatan dan bertanggung jawab terhadap menteri kesehatan, mengeluarkan surat Nomor 05/MPKS/II/2014 tentang Penyampaian Pedoman Khitan Perempuan yang ditujukan kepada menteri kesehatan tertanggal 26 Februari 2014. Isinya yakni penyelenggaraan khitan perempuan termasuk fitrah dan syiar Islam, hukumnya *makrumah* sebagai ibadah yang dianjurkan, khitan perempuan

cukup dengan menghilangkan selaput (*jaldah*/*columprea-pupotium*) yang menutupi klitoris dan tidak boleh berlebihan seperti memotong atau melukai klitoris (insisi dan eksisi) yang mengakibatkan *ḍarār*. Selanjutnya pada teknik pelaksanaan surat ini menjelaskan tahapan-tahapan apa yang harus dilakukan/standar prosedur bila melakukan khitan perempuan.

Membaca isi pertimbangan majelis di atas relatif sama dengan fatwa MUI yang sudah dibahas sebelumnya. Dengan demikian dapat dipahami bahwa majelis sungguh menjalankan perintah departemen dan juga permintaan MUI. Pada alur di atas, fatwa MUI menempati posisi teratas. Layaknya hukum nasional yang dipatuhi oleh sebuah kementerian/lembaga. Padahal dalam hierarki perundang-undangan di Indonesia, tidak ada satu pun fatwa dari sebuah lembaga keagamaan dapat dijadikan rujukan utama bahkan diadopsi secara utuh untuk menyusun kebijakan. Fatwa sejatinya hanya bersifat sebuah nasihat.

Menyoal Khitan Perempuan

Khitan perempuan, oleh World Health Organization (WHO) dimaknai sebagai *female genital mutilation* (FGM) merupakan persoalan yang juga serius. WHO tahun 2004 menyebutkan setidaknya ada enam cara khitan perempuan. Pertama, menghilangkan bagian permukaan klitoris dengan atau tanpa diikuti pengangkatan sebagian atau seluruh klitoris. Kedua, pengangkatan klitoris diikuti dengan pengangkatan sebagian atau seluruh bagian dari labia minor. Ketiga, pengangkatan sebagian atau seluruh bagian dari organ genital luar diikuti dengan menjahit atau menyempitkan lubang vagina (infibulasi). Keempat, menusuk, melubangi klitoris dan labia, atau merapatkan klitoris dan labia, diikuti tindakan memelarkan dengan jalan membakar klitoris atau jaringan di sekitarnya. Kelima, merusak jaringan di sekitar lubang vagina (*angurya cuts*) atau memotong vagina (*gishiri cuts*). Keenam, memasukkan bahan-bahan atau tumbuhan yang merusak ke dalam vagina dengan tujuan menimbulkan pendarahan demi menyempitkan vagina. Semua cara tersebut oleh WHO dinyatakan se-

bagai bentuk kekerasan terhadap perempuan dan harus diakhiri.

FGM di Indonesia, berdasarkan riset Population Council tahun 2003, menyebutkan 86 persen anak perempuan usia 15-18 tahun mengalami berbagai bentuk praktik khitan perempuan. Ini terjadi di daerah-daerah, seperti Banten, Gorontalo, Makassar, Padang Sidimpuan, Madura, Padang, Padang Pariaman, Serang, Kutai Kartanegara, Sumenep, Bone, Gorontalo, dan Bandung. Alat untuk menyunat adalah pisau (55 persen), gunting (24 persen), sembilu (bambu) atau silet (5 persen), jarum (1 persen), serta sisanya sekitar 15 persen pinset, kuku atau jari penyunat, koin, dan kunyit. Caranya adalah dengan pemotongan klitoris, yaitu insisi (22 persen) dan eksisi (72 persen) menggunakan gunting, serta mengerik dan menggores klitoris (6 persen) menggunakan bambu atau silet. Penelitian International Planned Parenthood Federation tahun 2001 menyebutkan, dampak khitan sangat beragam, seperti depresi, nyeri saat berhubungan seksual, mengurangi kenikmatan seksual, infeksi saluran kemih, radang panggul kronik, frigiditas, pendarahan, dan kematian. Laporan dari Komnas Perempuan (2013)[167] menemukan kasus mengenai komplikasi kesehatan yang terjadi setelah khitan perempuan. Sebagaimana diceritakan oleh bidan yang menjadi informannya menceritakan bahwa pada suatu sore di daerah Serang-Banten ia menerima pasien anak perempuan berusia satu tahun yang mengalami pendarahan hebat akibat dikhitan oleh paraji pada pagi harinya. Orang tua pasien menceritakan bahwa anaknya takut dikhitan kemudian meronta, sehingga terpotong banyak klitorisnya dan mengalami pendarahan hebat, anak tersebut kemudian dirujuk ke dokter Puskesmas tetapi tidak tertolong dan pukul tiga dini hari anak tersebut meninggal.

Berdasarkan bentuk-bentuk khitan perempuan menurut WHO dan temuan kasus di atas menunjukkan bahwa khitan perempuan masih

---

167 Panduan Advokasi dan Sosialisasi Pencegahan Khitan Perempuan bagi Tokoh Agama, Deputi Partisipasi Masyarakat KPP-PA, 2017, hal, 22. Atau lebih lanjut lihat Laporan Komnas Perempuan (2013).

terjadi di Indonesia hingga kini, tidak memiliki manfaat bagi perempuan, kecuali justru sebaliknya menyebabkan banyak mudarat atau keburukan. Fatwa MUI bila dihadapkan pada realita dan kasus-kasus di atas tentu bukanlah fatwa yang diharapkan lahir sebagaimana harapan Masud dan El Fadl. Fatwa tersebut jauh dari *maqāṣid al-sharīʿah* yang bersifat universal dan melindungi siapa pun, termasuk perempuan.

Fatwa Larangan Khitan Perempuan dari Muhammadiyah

Muhammadiyah memiliki paradigma yang berbeda dengan MUI tentang khitan (sunat) perempuan. bahkan jauh sebelum surat edaran tahun 2006 di atas. Tahun 1999, sebagaimana dinarasikan oleh Muhammad Rofiq Muzakkir dalam Suara Muhammadiyah[168] menjelaskan kajian kritis terhadap pandangan ibn Taymiyah yang sering dijadikan rujukan perintah khitan perempuan, termasuk oleh MUI.[169]

Muzakkir menarasikan bahwa khitan perempuan wajib dilarang sebagai bentuk *saddal-dzari'ah* sehingga tidak memunculkan hal-hal buruk lainnya. Nabi Muhammad SAW tidak pernah mempraktikkan khitan kepada kerabat perempuannya. Adapun hadis yang umum digunakan sebagai dalil khitan perempuan seperti dari ʿĀ'ishah, ia berkata, Rasulullah SAW bersabda. Apabila (seorang suami) telah duduk di antara percabangan (istri) dan khitan (suami) telah menyentuh khitan (istri), maka telah wajiblah mandi besar' sebenarnya merupakan majas (metafora) atau perumpamaan bertemunya khitan (suami) dan khitan (istri) maksudnya adalah bertemunya dua kelamin, bukan perintah untuk melakukan khitan pada perempuan. Selain itu, hadis dari

168 Muhammad Rofiq Muzakkir, *Khitan Perempuan Menstabilkan Syahwat? Kritik atas Pandanagn ibn Taimiyah*, Suara Muhammadiyah 05/99, 28 Rabiulakhir-13 Jumadal Ula 1435 H, h. 52-54.

169 Pandangan MUI terkait narasi ibn Taimiyah bersumber dari *Kulub wa Rasail wa Fatawa ibn Taimiyah fī al-Fiqh*, Maktabah ibn Taimiyah juz 21, h. 114.

Dlahhak ibn Qais tentang praktik khitan yang dilakukan Ummu Atiyah yang dipakai oleh MUI adalah hadis daif atau lemah, karena pada jalur perawi bernama Ala ibn Hilal al-Raqiyy dinilai oleh ibn Abī Hatim (*al-Jarh wa al-Ta'dil*, VI, 361) dan ibn Hajar (*Tahdzib al-Tahdzib*, VIII, 172) sebagai perawi yang suka membolak-balikkan sanad dan mengubah-ubah nama perawi hadis. Demikian pula hadis dari Anas ibn Mālik tentang praktik khitan yang dilakukan Ummu Atiyah juga, bahwa Imam Bukhari (*al-Tarikh al-Kabir*, III, 433) dan ibn Hibban (*al-Majruhin*, I, 308) menilai perawi yang bernama Zaidah ibn Abī al-Raqqad adalah perawi yang mungkar. Sehingga dari tiga hadis tentang khitan di atas, sekalipun dari jalur yang berbeda memiliki ke-daif-an sanad dari aspek kredibilitas moral perawi dan ketiga hadis tersebut tidak dapat saling menguatkan.

Majelis Tarjih dan Tajdid (MTT), kini disebut sebagai Majelis Tarjih, Muhammadiyah sebagai majelis yang berwenang mengeluarkan fatwa dan putusan resmi Muhammadiyah terkait hukum Islam yang dibutuhkan warganya memiliki sikap terhadap kasus khitan perempuan. Majelis Tarjih telah melakukan analisa secara komprehensif, termasuk pandangan dari kelompok yang mendukung ataupun menolak khitan perempuan. Adapun pandangan Majelis yakni pertama, terkait QS al-Nahl ayat 123 yakni

ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ

Kemudian telah Kami wahyukan kepadamu (wahai Muhammad) agar engkau mengikuti agamanya Ibrahim yang lurus, dan ia tidak termasuk orang-orang yang musyrik [QS. Al-Nahl, 123].

Ayat tersebut senantiasa dijadikan rujukan mazhab Shāfiʿī dan Hambali. Majelis berpendapat bahwa dalam ayat tersebut tidak ada dalalah yang terkait dengan praktik khitan perempuan. Ayat 123 dalam surah al-Nahl menceritakan metode Ibrahim dalam menegakkan ajaran tauhid, keesaan pada Allah SWT sehingga bila ayat ini dikaitkan dengan praktik khitan perempuan justru menjadi simplifikasi makna

ayat al-Qur'an.

Kedua, dari segi hadis, terutama hadis Ummu Athiyah yang juga dijadikan legitimasi kelompok yang mendukung khitan perempuan. Hadis ini berbunyi "Dari Ummu Atiyah bahwasanya seorang perempuan akan berkhitan di Madinah. Maka Nabi Muhammad SAW berkata: 'Janganlah berlebihan, karena lebih nikmat (ketika berhubungan seksual) dan lebih dicintai oleh suami", [HR Abū Dāwud dan al-Baihaqi]. Mencermati hadis ini, Abū Dāwud dalam Sunan Abū Dāwud mengatakan hadis ini sebagai hadis yang daif (الْحَدِيثُ ضَعِيف وَهَذَا). Hal ini karena urutan sanad dari hadis ini adalah dari Ummu Athiyah disampaikan oleh Abdul Mālik, disampaikan oleh Abdul Wahab, disampaikan oleh Muhammad ibn Hasan, disampaikan oleh Marwan disampaikan oleh Sulaymān al-Dimasyqi dan Abdul Wahhab baru sampai kepada Abū Dāwud. Menurut Abū Awud, Abdul Mālik adalah seseorang yang sering meriwayatkan hadis *mursal* dan Muhammad ibn Hasan adalah seseorang yang membuat hadis palsu sebanyak 4.000. Karena urutan sanad tersebut, maka hadis tersebut adalah daif. Terhadap hadis daif, Majelis Tarjih tidak akan menggunakannya sebagai rujukan hukum atau tidak bisa dijadikan hujah.

Merujuk analisa di atas, Majelis Tarjih Muhammadiyah mengeluarkan fatwa khitan (bagi perempuan) tidak ada petunjuk dalil yang kuat, maka dikembalikan positif dan negatifnya. Ditimbang dari kepositifannya dan kenegatifannya tidak dapat untuk menganjurkan apalagi mewajibkannya. Kiranya ini yang menjadi pertimbangan kita, mengingat dalil pelaksanaan khitan bagi perempuan ini tidak begitu jelas. Selanjutnya karena khitan bagi perempuan bukanlah suatu kewajiban, tentu perempuan yang sampai dewasa ataupun perempuan yang menyatakan Islam setelah dewasa tidak wajib khitan'.

Fatwa tersebut sangatlah progresif. Pelarangan itu bukan hanya selaras dengan ajaran Islam, tetapi juga kaidah kesehatan modern dan analisa dari dunia internasional seperti WHO dan badan internasional

lainnya.[170] Bahkan, Konferensi Internasional Kependudukan dan Pembangunan (ICPD) Organisasi Kesehatan Dunia di Kairo, Mesir, 1994, melarang khitan bagi perempuan. Alasannya, khitan merusak dan membahayakan organ reproduksi perempuan. Bahkan jauh sebelum WHO dan ICPD sejak 1959, Mesir melarang khitan bagi perempuan. Adalah mufti Mesir, Syeikh *ʿĀlī Ghamʿah*, yang mencetuskan fatwa haram khitan bagi perempuan. Mufti besar al-Azhār, Muhammad Sayyed Ṭanṭāwī, juga mendukung fatwa tersebut.[171]

Berangkat dari mudarat yang tinggi bagi perempuan, tujuan utama dari *maqāṣid al-sharīʿah* tentang pentingnya menjaga diri atau *hifẓ nafs*, serta pentingnya keterlibatan ulama atau lembaga yang mengeluarkan fatwa bagi kemaslahatan umat, melahirkan fatwa progresif, tidak stagnan, dinamis, dan tidak diskriminasi sebagaimana usulan yang telah diuraikan Masud dan El Fadl, maka fatwa Muhammadiyah tentang Khitan Perempuan dapatlah dikategorikan sebagai fatwa yang progresif. Majelis Tarjih menjadikan al-Qur'an dan al-sunnah sebagai dasar hukum yang bergerak pada kebutuhan umat.

---

170 Pendapat Pelapor Khusus Anti Penyiksaan dan Penghukuman Juan E. Mendez, 1 Juni 2011, dalam kunjungannya ke Indonesia pada 2011 menegaskan bahwa FGM termasuk bentuk penyiksaan dan perlakuan kejam sebagaimana termuat dalam Pasal 1 dan Pasal 16 konvensi ini. Méndez menekankan kewajiban negara untuk melakukan tindakan pencegahan, menyelidiki temuan kasus dari praktik ini, dan menghukum pelakunya. Lalu, Tanggapan Umum Komite CEDAW tahun 2008 dan 2012 yang meminta pemerintah Indonesia menghapuskan praktik FGM ini. Tahun 2012, melalui mekanisme internasional Dewan HAM PBB (PBB) telah menggelar sidang HAM untuk membahas laporan Universal Periodic Review (UPR) Indonesia pada 23-25 Mei 2012. UPR juga sudah meminta pemerintah Indonesia untuk mencabut Peraturan Menteri Kesehatan (Permenkes) Nomor 1636 Tahun 2010.

171 Yulianti Muthmainnah, *op. cit*.

Penutup

Kebutuhan akan fatwa yang dapat memberikan solusi atas persoalan umat sangatlah diperlukan. Fatwa bukan hanya sebagai pedoman atau aturan beragama, tetapi sebagai kebutuhan mendesak, kebutuhan primer atau kategori *ḍarūriyāt*. Fatwa sejatinya juga berpihak pada kelompok minoritas, kelompok marginal, perempuan. Menjauhkan perempuan dari fatwa yang berkeadilan justru bukanlah semangat utama dari *maqāṣid* syariat yang menjunjung tinggi perlindungan diri (*hifẓ nafs*).

Inilah yang disebutkan Yusuf al-Qaraḍāwī, apabila khitan menyakitkan secara fisik dan psikologis, membuat perempuan terhalang memperoleh hak fitrahnya, tindakan itu haram. Pertanyaan kemudian, mengapa khitan bagi perempuan sering kali dipaksakan masyarakat? Asumsi bahwa tubuh perempuan adalah obyek kuasa masyarakat patriarki masihlah kuat dalam relasi gender. Melalui tubuh perempuanlah budaya patriarki bermain untuk mengontrol dan menguasai orang lain atas tubuhnya. Seksualitas perempuan dikekang dengan khitan sehingga tidak berhak menikmati hubungan intim bersama pasangannya ketika organ terpenting dalam relasi seksual dihilangkan.

Padahal, kesempatan sama seharusnya diberikan kepada perempuan untuk mengartikulasikan seksualitasnya, sama seperti kesempatan yang diberikan kepada laki-laki karena perempuan dan laki-laki diciptakan dari substansi (*nafs*) yang sama (QS al-Nisā' [4],1). Bahkan, relasi setara telah disebutkan dalam QS al-Baqarah (2),187, yakni istri adalah pakaian bagi suami dan demikian sebaliknya. Semoga.

Bagian III:
Urgensi Peran Fatwa Moderat (*al-Wasaṭiyah*) dalam Isu Kebangsaan dan Keindonesiaan

Pengarusutamaan Fatwa-Fatwa Moderat dalam Kebijakan Negara: Suatu Tantangan Baru

Ahmad Suaedy

Krisis Otoritas

Fatwa sesungguhnya berkaitan dengan otoritas keagamaan, bukan hanya substansi pandangan keagamaan itu sendiri. Ia terkait dengan kekuasaan negara atau pemerintahan. Setiap agama memiliki pola hubungannya sendiri antara otoritas keagamaan dan otoritas kekuasaan negara atau pemerintahan (Turner, 2007). Agama Kristen atau agama lain pada umumnya, memiliki kelembagaan otoritas agama atau lembaga kependetaan yang terpisah sama sekali dari negara dan pemerintahan. Namun, di dalam Islam tidak ada institusi kependetaan, melainkan institusi—dalam pengertian konvensional umumnya—yang memiliki otoritas untuk mengeluarkan fatwa (*iftā'*) disebut mufti (Caeiro, 2006).

Namun dalam perkembangan sejarah, otoritas keagamaan atau institusi yang memegang otoritas agama di dalam Islam, memiliki variannya sendiri tergantung pada bentuk negara dan sistem pemerintahan, serta bentuk hubungan satu dengan lainnya. Fatwa, dengan demikian, hanyalah nama dari produk otoritas tersebut. Sedangkan mufti, misalnya, hanya salah satu bentuk atau nama dari institusi pemegang otoritas keagamaan sesuai dengan penamaan masyarakat dan pemerintahan setempat. Peran atau fungsi sebuah fatwa, dengan demikian, terkait tidak hanya dengan kekuatan pada dirinya sendiri tetapi juga dengan kekuasaan negara dan pemerintahan.

Namun kini, bukan hanya otoritas agama yang sedang mengalami krisis melainkan juga otoritas negara dan pemerintahan atau negara-bangsa (Dasgupta 2018; Turner, 2007). Karena itu, krisis otoritas keagamaan atau fatwa sesungguhnya pertama-tama bukan datang dari otoritas kekuasaan sebelah –negara atau pemerintahan—melainkan terutama dari arus teknologi informasi (Turner, 2007; Chawki, 2010). Sebagaimana diungkap oleh Dasgupta (2018), negara-bangsa

sesungguhnya sudah tidak bisa mengendalikan otoritas yang mereka punya, kecuali mungkin batas wilayah atau *territorial integrity*, tetapi selain dari itu tidak sepenuhnya bisa lagi. Negara-bangsa tidak lagi bisa mengimlakan seluruh tanggung jawab dan otoritasnya kepada rakyat. Tantangan yang sama dialami oleh otoritas agama.

Sebagaimana permintaan panitia kepada penulis, tulisan ini akan mencoba mengeksplorasi dan menganalisis relevansi otoritas keagamaan, hubungan otoritas keagamaan dengan otoritas negara dan pemerintahan, serta tantangan deotoritisasi oleh pihak lainnya, serta bagaimana melakukan Pengarusutamaan fatwa-fatwa moderat di Indonesia.

Otoritas Agama dalam Konteks

Secara historis diskusi soal fatwa, dengan demikian, sesungguhnya bicara tentang otoritas agama bagi masyarakat atau pemeluknya bukan hanya masalah substansi keagamaan atau isi fatwa itu sendiri. Karena agama memerlukan figur atau kelembagaan sebagai pembawa pesan yang merupakan representasi agama itu maka agama perlu lembaga. Lembaga itu baik untuk ajang dakwah atau tuntunan maupun menjawab masalah-masalah baru yang muncul terutama yang belum ada dalilnya secara tekstual di dalam pedoman atau sumber-sumber utama agama itu sendiri seperti al-Qur'an dan hadis, atau pendapat ulama yang saling berbeda satu sama lain sepanjang sejarah Islam, bahkan untuk menentukan pilihan bagi berbagai ayat di dalam al-Qur an dan al-hadis yang saling berbeda atau bahkan saling bertentangan.

Maka lalu, fatwa akan selalu dikaitkan dengan kelembagaan atau figur yang merepresentasikan otoritas pandangan yang sahih dan *legitimate* tentang agama, bukan semata-mata tentang konten agama atau pendapat itu sendiri. Misalnya, di zaman Nabi Muhammad SAW, semua pendapat tentang dunia atau tata kelola kemasyarakatan dan agama kembali kepada beliau, begitu juga di masa Khulafā' al-Rāshidīn. Ini karena di samping masalah masih sederhana ketika itu dan dalam struktur masyarakat yang super sentralistik, serta masyarakatnya yang juga

masih sangat sederhana. Tetapi dengan kompleksitas struktur masyarakat dan negara pada perkembangan selanjutnya, apalagi di era modern, maka otoritas agama juga ikut berkembang.

Dalam konteks ini, tidak bisa berlaku umum sebagaimana definisi umumnya di masa lalu atau di dalam konteks negara tertentu, bahwa fatwa didefinisikan sebagai pendapat agama yang dikeluarkan oleh sebuah lembaga bernama mufti (Caeiro, 2006; Chawki, 2010), suatu jabatan resmi atau semi resmi suatu negara—kerajaan maupun republik—yang diakui oleh negara dan masyarakatnya (Hosen & Black, 2009). Sebagai institusi otoritas, meskipun fatwa bersifat *nonbinding* namun merepresentasikan struktur sosial politik masyarakat. Otoritas fatwa berbeda dari satu negara ke negara lainnya tergantung bentuk dan tradisi kekuasaan di negara-negara tersebut.

Misalnya lembaga institusi fatwa dibutuhkan oleh masyarakat disebabkan karena pemimpin negara tidak lagi identik dengan kepemimpinan totalitas sebagaimana masa sebelumnya, tidak termasuk di dalamnya kapasitas tentang agama. Dengan kata lain, lembaga fatwa menunjukkan adanya otoritas lain dari struktur negara atau pemerintahan khusus di bidang agama namun pada umumnya, tidak semua, menjadi bagian dari negara (Hosen & Black, 2009).

Ini berbeda dengan tradisi Kristen atau agama pada umumnya. Sebagaimana diamati oleh Turner (2007) di dalam negara modern yang notabene berasal dari ide dan tradisi Barat, maka praktis mengikuti tradisi Kristen, yaitu pemisahan antara pemerintah dan Gereja atau sekularisme. Gereja berposisi benar-benar mandiri sebagai institusi agama yang memiliki otoritas penuh dalam agama, sebagaimana negara dalam politik dan pemerintahan. Maka Tocqueville (2014), misalnya, menempakan Gereja di Amerika sebagai representasi dari *civil society* yang mandiri di dalam negara demokrasi dan bahkan berbeda dengan karakter *civil society* di Eropa pada saat itu.

Sebagai sebuah tradisi yang tercipta secara historis dan selalu terkait dengan struktur kekuasaan maka dalam dunia Islam fatwa memiliki tingkat otoritas dan hubungan dengan negara atau pemerintah

yang berbeda-beda. Di negara-negara absolut seperti di Saudi Arabia maka fatwa nyaris setingkat dengan kebijakan Raja. Meskipun tidak menutup kemungkinan ada fatwa nonpemerintah tetapi hampir tidak mungkin bertentangan dengan kebijakan sang raja. Jika raja memiliki kebijakan yang berlainan dengan sebelumnya maka fatwa-fatwa itu akan berganti, seperti kasus perubahan orientasi keislaman Saudi Arabia di bawah Raja Salman sekarang ini yang memberikan kekuasaan penuh kepada putra mahkota Mohamad ibn Salman yang lebih terbuka dan liberal.

Hal ini berbeda dengan di Mesir, misalnya, sebagai sistem republik yang otoritas pemerintahannya ada di tangan presiden, namun lembaga fatwa memiliki kemandirian yang tinggi (Agrama, 2010). Di Mesir, dalam banyak hal pemerintah justru harus mengikuti fatwa yang dikeluarkan oleh mufti. Di sini konten fatwa tidak semata-mata tergantung kepada pemerintah melainkan justru tergantung kepada siapa atau kelompok mana yang menguasai lembaga mufti tersebut. Kasus diusirnya profesorAbū Zaed yang dituduh murtad atau kafir karena pikiran-pikirannya, menunjukkan hal ini. Ada banyak kelompok yang berbeda di Mesir, misalnya antara al-Azhār dan Ikhwanul Muslimin.

Di Malaysia, posisi mufti di bawah Keraton/Kerajaan mengingat negara ini berbentuk Kerajaan atau United Kingdom konstitusional tetapi dengan sistem pemerintahan parlementer, baik dalam lingkup Federal maupun Negara Bagian. Disebabkan karena sistem politik yang parlementer di mana Keraton hanya sebagai *legitimator*, sementara pemerintahan ditentukan oleh pemenang kursi di parlemen maka demikian pula otoritas fatwa. Secara kultural keagamaan fatwa di Malaysia bisa saja mengikat seluruh orang Islam di Malaysia karena hal itu sebagai representasi kekuasaan Keraton yang dihormati dan dipatuhi oleh rakyatnya. Tetapi dalam praktik kepemerintahan tidak bisa diberlakukan begitu saja tanpa ada legitimasi dari pengadilan, terutama pengadilan Federal. Kasus larangan untuk menggunakan kata Allah oleh agama selain Islam bisa diajukan sebagai contoh yang dikeluarkan oleh mufti Negara Bagian tetapi ditolak di pengadilan Federal.

Di Indonesia kondisinya sangat berbeda dengan tiga bentuk pemerintahan dan kekuasaan di atas. Kapten (2004), telah menelusuri historitas otoritas keagamaan ini dengan menunjukkan variasi otoritas keagamaan Islam di Indonesia. Di masa lalu, ada kecenderungan bahwa fatwa di Indonesia diambil dari atau berpusat pada negara-negara Timur Tengah terutama negara di mana banyak orang Indonesia belajar seperti Saudi Arabia dan Mesir. Meskipun di Indonesia banyak ulama dan kelompok agama, namun otoritas keagamaan saat itu banyak berkiblat kepada fatwa-fatwa mereka.

Namun setelah terbangunnya, terutama dua organisasi Islam besar, NU dan Muhammadiyah dan yang lain tapi cenderung kecil, maka praktis otoritas agama atau fatwa beralih ke ormas tersebut meskipun namanya bukan fatwa: NU mengambil nama lembaga Bahtsul Masil sedangkan Muhammadiyah mengambil nama Majelis Tarjih. Dengan demikian, otoritas keagamaan Islam di Indonesia sejak saat itu berada di tangan masyarakat muslim sipil dan bersifat lokal atau pribumi (bandingkan dengan karya Tocqueville 2014)). Fatwa-fatwa dari Timur Tengah—hingga kini—tidak lebih sebagai acuan oleh mereka. Meski demikian, produk-produk mereka—NU dan Muhammadiyah—tidak pernah secara resmi tidak ada penyebutan fatwa dan mufti. Kini hanya kelompok-kelompok Islam transnasional yang sering menggunakan fatwa negara-negara Timur Tengah sebagai pegangan otoritas keagamaan.

Sebelum adanya MUI (Majelis Ulama Indonesia), peran Kementerian Agama sesungguhnya sudah cukup untuk menyerap sejumlah aspirasi pandangan keagamaan yang dikeluarkan oleh ormas-ormas Islam –selain Pengadilan Agama yang bersifat hukum positif--yang harus dilakukan oleh pemerintah sebagai *guiding* untuk masyarakat muslim seperti penentuan melalui *ru'yah* dimulainya hari Ramadan dan Idulfitri serta Iduladha. Baru belakangan otoritas negara di Indonesia berusaha ikut campur tangan terhadap otoritas keagamaan.

Suharto pada tahun 1980-an membentuk Majelis Ulama Indonesia (MUI) dengan mengikuti sistem pemerintahan yang sentralistik dan

hegemonik. MUI didirikan tampaknya di samping dimaksudkan untuk mengokupasi gerakan-gerakan atau ormas-ormas Islam untuk tunduk kepada Orde Baru juga untuk menyatukan kepelbagaian organisasi massa Islam dengan memperkenalkan kata fatwa. Namun kenyataannya ada kecenderungan MUI justru menjadi mazhab ketiga atau mazhab tersendiri dari pada ormas-ormas Islam yang ada. Sejauh ini kata fatwa hanya dikeluarkan oleh MUI, tetapi fatwa sebagai substansi otoritas keagamaan tidak hanya dikeluarkan oleh MUI melainkan juga ormas Islam, dan daya otoritasnya bisa lebih tinggi ketimbang fatwa MUI.

Perubahan Karakter

Perlu dipahami bahwa watak dasar dari hukum atau syariat Islam adalah bersifat menyeluruh meliputi kehidupan manusia atau seorang muslim, bukan hanya masalah keagamaan atau ritual seerta individual *an sich*, karena itu fatwa juga bisa bersifat menyeluruh, termasuk dalam hal politik dan keduniawian. Di era Orde Baru yang sentralistik dan hegemonik, sebagian sangat besar fatwa-fatwa MUI bersifat ritualistik dan normatif, dan sebagian besar sejalan belaka atau setidaknya tidak bertentangan dengan pemerintah, terutama dalam hal politik. Namun pada era reformasi, MUI berubah karakter menjadi bagian atau setidak-tidaknya ikut serta dalam "pergulatan politik praktis." Keterlibatan dukungan terhadap Presiden B.J. Habibie pada Pilpres 1999 dengan serta-merta memojokkan Megawati karena ke-perempuan-nya yang tidak *legitimate* dalam Islam menurut sebagian mereka, contoh paling nyata.

Lain lagi ketika Gus Dur menjadi presiden. Disebabkan karena keinginan presiden untuk menjadikan MUI sebagai ormas atau LSM biasa yang tidak terkait dengan pendanaan langsung dari pemerintah, maka praktis MUI menjadi oposisi terhadap pemerintahan Gus Dur, meskipun saat itu masih mendapat dukungan dana dari pemerintah. Perdebatan antara MUI dan pemerintah atas haram dan halalnya Ajinomoto menunjukkan hal itu. Perdebatan itu menjadi bagian dari

menguatnya oposisi kepada presiden Gus Dur ketika itu.

Pada era presiden SBY lain lagi ceritanya. MUI—bersama-sama kelompok-kelompok konservatif dan radikal ada di belakang SBY—sejak awal memberi dukungan kepada SBY untuk menjadi presiden sehingga ada semacam komitmen politik di mana SBY akan mengikuti apa saja yang dinginkan MUI (Suaedy, 2016). Dengan demikian, tidak sebagaimana era Orde Baru, MUI sebagai *underdog* pemerintah dan pada era Gus Dur sebagai oposisi, maka di era SBY pemerintahlah yang berada di bawah atau *underdog* MUI dalam isu-isu keagamaan. Pada masa inilah berbagai fatwa yang konservatif dan anti kebinekaan bermunculan serta kecenderungan *hate speech* dan kekerasan agama meningkat karena presiden SBY *underdog* dari MUI yang notabene disesaki oleh kalangan konservatif dan radikal (ibid..

Dengan demikian, masa 10 tahun pemerintahan SBY bukan hanya telah melakukan Pengarusutamaan pandangan konservatifisme ke dalam negara dan pemerintahan melainkan juga radikalisme dan kekerasan agama yang marak. Pada masa itu, seluruh komponen penegak hukum, hakim, jaksa, polisi dan juga pemerintah daerah maupun pusat berada di bawah tekanan (*under pressure*) gerakan konservatif dan radikal pendukung SBY tersebut (ibid.. Pemerintah pada saat itu termasuk MUI cenderung mengabaikan pandangan-pandangan keagamaan yang bersifat moderat termasuk dari NU dan Muhammadiyah. Kasus tentang keluarnya SKB 3 Menteri tentang Ahmadiyah bisa diajukan sebagai contoh yang mencolok dalam hal ini (Suaedy, 2010).

Perubahan politik pasca-SBY sebenarnya memberikan harapan baru bagi berkembangnya Islam yang lebih moderat dan toleran serta terhindar dari maraknya radikalisme dan kekerasan. Sejak pilkada Jakarta 2012 (Suaedy, 2014) sebenarnya pasangan Jokowi-Ahok ketika itu memperlihatkan wajah protagonis terhadap kebijakan SBY tersebut. Hal yang sama terjadi pada janji-janji dan visi yang ditawarkan oleh Jokowi-JK pada Pilpres 2014 (Suaedy, 2017). Pada kasus DKI Jakarta, penurunan tensi *hate speech* dan kekerasan memang berkurang, namun itu hanya lingkup Jakarta. Pada level nasional, Jokowi tidak kun-

jung mengubah kebijakannya atas kecenderungan warisan SBY tersebut bahkan setelah dua tahun menjabat presiden (Suaedy, 2016a).

Wajah muram *hate speech* dan kekerasan agama mulai menyeruak kembali mengiringi momentum Pilkada Jakarta 2017. Semula pemerintahan Jokowi cuek bebek terhadap situasi tersebut, namun baru tergerak dan bertindak yang cukup menjanjikan dalam upaya mengurangi tensi tersebut setelah selesainya Pilkada Jakarta 2017 (Suaedy, 2017). Apa yang disebut gerakan 411 & 212 yang membawa panji sektarian, muslim vs nonmuslim dan pribumi vs nonpribumi, memperlihatkan ketidakmampuan pemerintah untuk mengendalikan gerakan tersebut. Gerakan tersebut telah mengantarkan Ahok, mantan Gubernur DKI (waktu itu masih Gubernur) ke penjara dengan tuduhan penodaan agama, dan menggagalkannya menjadi Gubernur periode kedua yang berlawanan kecenderungan visi dan misi keagamaan dengan pasangan jadi Anies-Sandi (ibid..

Gejala yang paralel terjadi pada sikap MUI. Pada perubahan kebijakan DKI dari sebelumnya memang tidak banyak mendapatkan respons dari MUI secara berarti disebabkan karena spektrumnya yang berisfat lokal Jakarta. Tetapi ketika naik pada level nasional, respons MUI sangat kentara. MUI ikut terlibat secara langsung dalam mobilisasi pendapat, dukungan dan massa dalam gerakan 411 dan 212 yang mengusung sektarianisme. Gerakan tersebut telah memperkuat konservatisme dan radikalisme sebagai refleksi antagonis terhadap Ahok dan juga presiden Jokowi.

Nama MUI bahkan dipakai oleh eksponen-eksponennya secara ilegal untuk dijadikan alat mobilisasi massa seperti Gerakan Nasional Pendukung fatwa MUI (GNPF-MUI) tanpa MUI sendiri maupun pemerintah mampu mencegahnya. Dalam kasus ini timbul pertanyaan, apakah MUI sebagai inisiator atau *follower*? Jika MUI sekadar *follower* maka sesungguhnya MUI sudah kehilangan otoritasnya atas fatwa keagamaannya dan telah diambil alih oleh gerakan tersebut.

Peredaman kecenderungan gerakan yang mengusung konservatisme dan radikalisme itu sendiri belakangan, hanya bisa dilakukan

oleh pemerintahan Jokowi dengan dukungan ormas-ormas Islam besar, NU dan Muhammadiyah. Dengan dukungan tersebut, setidaknya untuk sementara, presiden Jokowi mampu meredam kecenderungan isu sektarian, wacana muslim-nonmuslim dan pribumi nonpribumi. Tindakan-tindakan konkret pemerintah, misalnya, mengeluarkan perppu yang kemudian menjadi UU atas kelompok dan organisasi yang anti Pancasila dan telah membuat orang yang paling bertanggung jawab atas gerakan 411 dan 212, Rizieq Shihab, melarikan diri ke Arab Saudi untuk menghindari proses hukum. Namun dengan pemberian SP 3 kepadanya beberapa waktu lalu, tampaknya belum bisa diprediksi apa cerita lanjut dari kecenderungan *belied* pemerintahan Jokowi atas MUI dan gerakan konservatifme dan radikalisme tersebut.

Strategi Pengarusutamaan

Sampai di sini kita telah melihat persaingan tiga pihak dalam membawa isu moderatisme vs konservatisme dan radikalisme di Indonesia, yaitu pemerintah, ormas-ormas Islam dan MUI. MUI sebagai lembaga semi pemerintah sebenarnya tergantung bagaimana pemerintah melakukan relasi dan intervensi. Di era SBY telah terbangun suatu visi dan komposisi MUI yang konservatif dan radikalistik, namun Jokowi tidak segera membangun relasi baru dan melakukan restrukturisasi begitu menjadi presiden sesuai dengan visi yang dijanjikannya. Baik SBY, maupun Jokowi di masa awal, telah mengabaikan peran dan aspirasi ormas-ormas Islam terutama NU dan Muhammadiyah dalam hal pandangan moderat dan toleransi keagamaan dalam masyarakat. Presiden Jokowi terlambat untuk melakukan relasi baru dengan dua pihak MUI dan ormas-ormas tersebut.

Di sisi lain, fatwa atau apapun nama pendapat keagamaan yang memiliki pengaruh terhadap masyarakat yang *nonlegal binding* di Indonesia (telah diuraikan di atas), sesungguhnya juga tergantung siapa figur yang ada di balik organisasi-organisasi tersebut dan seperti apa kecenderungan pendapat-pendapatnya. Pendapat atau fatwa MUI tidak akan lebih kuat betapapun konservatif dan radikalnya atau mod-

eratnya, jika pemerintah memiliki *belied* yang kukuh terhadap suatu kebijakan, dan memiliki hubungan yang baik dengan ormas-ormas Islam moderat tersebut. Keraguan pemerintah kini atas implementasi dari keputusan Mahkamah Konstitusi atas status Aliran Kepercayaan yang harus disejajarkan dengan Agama baik dalam kebijakan maupun dalam KTP El, misalnya, lebih disebabkan karena tidak jelasnya pendapat dan kekukuhan pemerintah--dalam hal ini presiden Jokowi dan Menteri Dalam Negeri--terhadap tugas perlindungan dan pelayanan hak-hak dasar mereka, ketimbang kekuatan fatwa maupun status kelembagaan MUI.

Ketidakjelasan sikap pemerintah tersebut lebih bersumber dari kecuekan atau *ignorance* keduanya terhadap kewajiban perlindungan pemerintah terhadap seluruh warga negara sebagimana diamanatkan oleh UUD 1945, namun mungkin juga disebabkan ketakutannya sendiri akan mengurangnya dukungan politik mengingat akan segera pilpres. Kalau demikian, pertimbangan dukungan politik dianggap lebih penting daripada kewajiban konstitusional untuk melaksanakannya. Dengan kata lain, visi dan tanggung jawab seorang pemimpin, apakah presiden atau menteri, menempati posisi penting dalam *belied* moderat atau konservatif atau bahkan radikal. Karena semua peluang hukum telah tersedia apakah untuk memenuhi amanat atau mengkhianatinya.

Sebagai *perbandingan*, betapa pentingnya visi dan tanggung jawab seorang Presiden atau Menteri disebabkan karena peluang hukum besar yang dimilikinya. Baik menghapus Perpres tentang larangan Kong Hu Chu oleh presiden Gus Dur maupun keluarnya SKB Tiga Menteri tentang Ahmadiyah di era Presiden SBY memiliki kesamaan. Keduanya bahkan berlandaskan pada UU yang sama, yaitu UU No. 1 PNPS 1965. Presiden Gus Dur dengan kewenangannya dan berdasar pada UU tersebut mencabut pelarangan terhadap agama tersebut demi melindungi rakyat yang selama ini ditindas. Sebaliknya, Presiden SBY dengan kewenangannya dan berlandaskan pada UU yang sama memilih mengkhianati amanat UUD 1945 yang diberikan kepadanya dengan

menindas kelompok masyarakat Ahmadiyah demi mempertahankan dukungan bagi posisi kepresidenannya.

Presiden Jokowi kini memiliki pilihan tentang status Aliran Kepercayaan, apakah akan mengikuti jejak Presiden Gus Dur membebaskan mereka dari diskriminasi atau mengikuti jejak Presiden SBY mengkhianati amanah untuk melindungi Ahmadiyah sebagai warga negara. Baik NU maupun Muhammadiyah, setidaknya secara publik, belum pernah memberikan semacam keputusan pandangan keagamaan agar pemerintah melarang untuk memberikan status yang sama terhadap Aliran Kepercayaan. Namun keduanya cenderung moderat untuk melaksanakan keputusan MK. Hanya sebagian sangat kecil eksponen MUI yang mengekspresikan melarangnya namun belum menjadi semacam fatwa. Tinggal kembali kepada pemerintahan Jokowi, apakah akan memenuhi amanat keputusan MK atau akan mengikuti ketakutannya sendiri kehilangan dukungan dari kaum beragama tertentu.

Di sisi lain, pandangan keagamaan atau fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh ormas-ormas tersebut dan di dalam MUI juga tergantung dari visi dan pandangan kepemimpinan yang sedang berjalan. Di NU ada perbedaan antara di bawah KH. Hasyim Muzadi dengan di bawah Prof. KH. Said Aqiel Siraj. Kini lebih moderat sebagai contoh terhadap Ahmadiyah dan Aliran Kepercayaan. Demikian juga di dalam Muhammadiyah antara di bawah Prof. Din Syamsudin dengan di bawah Dr. Haedar Nashir. Kini seharusnya juga lebih moderat. Di dalam MUI sendiri terjadi pergeseran dalam pucuk pimpinannya antara sebelum dan setelah Pilkada Jakarta 2017. Kini tampak lebih moderat meskipun belum tentu diamini oleh semua anggota di bawahnya.

Dengan kata lain, bisa disimpulkan bahwa fatwa atau pandangan keagamaan terkait dengan dimensi politik, sangat tergantung dari kepemimpinan. Fatwa atau lembaga yang mengeluarkannya tidak bisa berdiri sendiri, setidaknya di Indonesia. Mengharapkan pada substansi fatwa tertentu, moderat atau sebaliknya, adalah termasuk di dalamnya kerja politik di samping masalah substansi fatwa itu sendiri. Akan halnya substansi fatwa tergantung kepada penguasaan ilmu dan afili-

asi kelembagaan dan ketokohan seseorang terhadap pandangan dan visi tertentu tentang Islam. Jika kelembagaan dipegang oleh mereka yang moderat atau berafiliasi kepada kelompok moderat maka diharapkan moderat pula produk-produk fatwanya, demikian sebaliknya.

Selanjutnya, apakah fatwa-fatwa tersebut akan diakomodasi menjadi kebijakan pemerintah atau tidak adalah soal kerja politik yang lain. Diperlukan jaringan di dalam birokrasi untuk memastikan bahwa fatwa atau pandangan keagamaan moderat itu terakomodasi ke dalam kebijakan pemerintah pada level tertentu. Pada level yang paling tinggi, presiden memiliki kekuasaan yang lebih sebagai penanggung jawab tertinggi pemerintahan.

Melawan Arus Radikalisasi

Sebagaimana ditegaskan di atas bahwa ketiga pemegang otoritas tersebut, pemerintah, ormas Islam dan MUI kini berhadapan dengan otoritas paling kekinian, yaitu internet. Ketiga otoritas tersebut, dengan mengacu pengamatan Tom Nichols (Tempo, 1 Juli 2018) nyaris tidak lagi berarti. Dengan internet tidak lagi bisa dibedakan antara informasi yang bisa dipertangungjawabkan yang otoritatif dan tidak. Radikalisme dan terorisme, kata Nichols (lihat juga Turner, 2007; Chawki, 2010), banyak mengacu pada model transformasi informasi ini.

Informasi via internet, menurut Nichols, telah menghancurkan seluruh tatanan ilmu pengetahuan seperti metodologi dan verifikasi, juga struktur kekuasaan dan otoritas. Pelurusan terhadap *hoax*, misalnya, bukan menghasilkan informasi pilihan yang benar melainkan lahirnya "dua kebenaran" yang sama. Bahkan *hoax* yang diulang-ulang akan menghilangkan kebenaran hasil pelurusan informasi yang memenuhi asas ilmu pengetahuan dan otoritatif. Itulah "fatwa" riil yang ada sekarang, tidak lagi mengindahkan prinsip-prinsip metodologis dan otoritatif. Seluruh informasi, dalam persepsi masyarakat yang terbentuk dari karakter internet, memiliki kadar otoritatif yang sama. Karena itu, untuk melawannya sebenarnya justru diperlukan kerja sama antara ketiga pemegang otoritas tersebut.

Saya sendiri tidak punya jawaban untuk ini, tetapi menarik untuk dieksplorasi kemungkinan-kemungkinannya. Saya ingin mengilustrasikan lahirnya *Ahl*al-Sunnah wa al-Jamāʿah (Aswaja) ketika al-Imām Abū al-Hasan al-Ashʿārī (260 H/873M-324 H/935M) mendeklarasikan keluar dari Muktazilah yang dipeganginya hingga usia 40 tahun. Dilihat dari kisruhnya konflik masyarakat yang tidak jelas lagi pegangan kebenaran bagi masyarakat, mungkin bisa disejajarkan dengan kekisruhan saat ini dalam hal kebenaran. Imam al-Ashʿārī, tentu kemudian diikuti oleh para pemikir dan aktivis yang lain, berhasil mengeluarkan umat Islam dari kekalutan anarkisme ketika itu.

Ketika al-Ashʿārī melemparkan paham Muktazilah dia tidak sedang bergeser ke aliran lain atau masuk aliran musuh dari Muktazilah. Melainkan dia memberikan jalan keluar metodologis atas filosofi, nilai, dan dasar Islam untuk pemikiran dan gerakan. Ketika itu semua kekuasaan terlibat di dalam pengesahan atas aliran keagamaan tertentu dan memusuhi aliran yang lain. Pertentangan antara wahyu dan akal yang ketika itu menjadi salah satu pusaran konflik dengan melibatkan pemikiran teologis dan kekuasaan, segera menjadi agenda pertentangan politik yang mengeras saat itu, oleh Ashʿārī tidak diselesaikan dengan menghapus salah satunya melainkan mengolah keduanya sebagai suatu sistem pemikiran dan metodologi. Aswaja menawarkan metodologi baru berislam dan berpengetahuan Islam untuk keluar dari konflik yang dalam dan berkepanjangan.

Nilai kedua dari lahirnya Aswaja merupakan konsekuensi yang pertama. Yaitu pengambilan jarak antara ide dan praktik agama dengan kekuasaan. Ketika Imam al-Ashʿārī menawarkan metodologi baru Aswaja tersebut tidak dengan dukungan ataupun kontra terhadap kekuasaan tertentu, melainkan dengan kekuatan argumentasi dan dukungan kesadaran masyarakat yang kemudian mentradisi. Salah satu elemen yang terpenting konsekuensi dari ini adalah penciptaan tradisi dan budaya di dalam masyarakat. Nilai Aswaja ketiga adalah kemerdekaan. Pada era Imam al-Ashʿārī, kemerdekaan bisa diartikan sebagai kemerdekaan masyarakat untuk meneguhi pemahaman keagamaan ter-

tentu tanpa campur tangan oleh penguasa sebagaimana sebelumnya. Kini kemerdekaan bisa diartikan sebagai jaminan kesejahteraan dan keamanan dan bebas dari rasa takut dari ancaman baik oleh pemerintah, kekuasaan maupun dari kelompok-kelompok lain dalam masyarakat (Suaedy, 2017a).

Penelusuran Roy P. Mottahedeh, seorang profesor sejarawan dari Harvard University berkebangsaan Iran, memberikan ilustrasi bagi jalannya masyarakat pascaaswaja. Menurut Mottahedeh, kalau hanya untuk toleransi tanpa syarat dan kesetaraan kedudukan warga negara muslim dan nonmuslim di dalam negara Islam, tidak diperlukan adanya perubahan paradigma dan menyesuaikan dengan Barat, atau HAM universal sekali pun, tetapi hanya perlu memunculkan berbagai contoh pemikiran dan peristiwa serta tradisi di masa lalu yang bisa memberikan pedoman, inspirasi, dan reinterpretasi bagi masa kini, sesuai dengan tuntutan dan sistem yang ada. Secara historis, lanjutnya, Islam sudah memberikan landasan untuk itu. Mottahedeh mengatakan, "(…) ada baiknya kita mengingat bahwa kalangan muslim pada umumnya lebih toleran dari pada kalangan Kristen dalam dunia pramodern, (…)." (Mottahedeh, 1996).

Di tempat lain, Muttahedeh menjelaskan bahwa: "Toleransi dalam contoh-contoh di atas adalah corak yang terdapat di bagian-bagian dunia muslim yang lebih tercerahkan, di mana kelompok-kelompok minoritas diperbolehkan hidup secara damai tetapi dengan kadar penghormatan dan—sering kali—kewajiban tertentu kepada kelompok minoritas. Namun, apabila kita beralih untuk menemukan sebuah teologi toleransi yang benar-benar tanpa syarat, kita pun menemukan bahwa ada bahan yang berlimpah bagi teori semacam itu dalam tradisi Islam pramodern." (Mottahedeh, 1996: 9).

Bagaimana Islam bisa sampai kepada ideologi kesetaraan warga negara seperti itu? Senturk barangkali menjawabnya, yaitu disebabkan karena bekerjanya metodologi usul fikih dan *qawāʿid al-fiqhiyah* (Senturk, 2005), tidak lain adalah perkembangan dari metodologi Aswaja tersebut. Para fukaha di dalam Islam secara keagamaan memang

tidak memiliki posisi seperti pendeta dalam agama lain, tetapi peran mereka sangat besar dalam memberikan petunjuk bagi masyarakat dan pemerintahan. Dengan metodologi tersebut mereka bisa menghindarkan benturan langsung antara bunyi teks al-Qur'an dan sunnah dengan kenyataan sosial politik untuk dicari jalan keluar yang maslahat, ketika terjadi perbedaan

Dengan demikian, tantangannya bukan hanya bagaimana memenuhi informasi internet dengan konten yang sesuai dengan arah moderatisme melainkan juga meyakinkan akan penting dan *urgent*-nya metodologi sebagai indikator dari otoritas keagamaan dalam era internet. Dengan kata lain, diperlukan semacam revolusi ilmu pengetahuan tradisi Islam era internet sekarang ini. Dengan demikian pula, gerakan semacam ini juga akan berhadapan dengan arus semboyan kembali kepada al-Qur'an dan hadis serta Islamisasi ilmu pengetahuan yang secara sistemik dan ideologis telah mengikis dan menghancurkan prinsip-prinsip dan metodologis ilmu pengetahuan Islam tersebut.

Wallāh aʿlam bi al-ṣawāb.

Daftar Bacaan:

Agrama, Hussen ʿAlī, "*Ethics, Tradition, Authority: Toward and Antropology of the Fatwa*," American Ethnologist, vol. 37, no. 1, 2010, h. 2-18.

Black, A. & N. Hossen, "*Fatwas: Their Role in Contem;porary Secular Australia*," Griffith Law *Review*, Volume 18, Number 2, 2009, h. 405-427.

Caeiro, Alexandra, "*The Shifting Moral Universes of the Islamic Tradition of Iftā': A Diacronic Study of Four Adab al-fatwa Manulas*," *The* muslim World, Volume 96, October 2006, h. 661-685.

Chawki, Mohamed, "*Islam in the Digital Age: Counseling and Fatwas at the Click of a Mouse*," Journal *of* International Commercial Law and Technology, vol. 5, issue 4, 2010, h. 165-180.

Dasgupta, Rana, "*The Demise of the Nation-State*," *The* Guardian, 5 April

2018.

Feldman, Noah, "*The Democratic fatwa: Islam and Democracy in the Realm of COnstituional Politics*," Oklahoma Law *Review*, volume 58, number 1, 2005, h. 1-9.

Hosen Nadir, "*Nahdlatul Ulama and Collective ijtihad*," New Zealand Journal of Asian Studies, 6, 1, June 2004, h. 5-36.

Kapten, Nico J. G., "*The Voice of the 'ulama': Fatwas and Religious authority in Indonesia*," Arc. De Sc. Des Rel., 125, January-March 2004, 115-130.

Mottahedeh, Roy P., "*Akar Islam bagi Teologi Toleransi*," dalam ʻAbdullāhi al-Na'im dan Mohammed Arkoun, *Dekonstruksi syariat (II): Kritik Konsep Penjelajahan Lain*, terj. Farid Wajidi (Yogyakarta: LKiS, 1996), h. 28.

Senturk, Recep, "*Minority Rights in Islam: From Dhimmi to Citizen*", dalam Shireen T. Hunter & Huma Mālik (ed., *Islam and Human Rights: Advancing a US-Muslim Dialogue* (Washington D.C: CSIS, 2005).

Suaedy, Ahmad et. al., "*Religious Freedom and Violence in Indonesia*" dalam Atsushi, Ota, Masaaki, Okamoto & Suaedy, Ahmad (eds. *Islam in Contention: Rethinking Islam and the State in Indonesia*, Kyoto: CSEAS Kyoto University; Jakarta: The Wahid Institute; Taipei: CAPAS Taipei University, 2010.

--------, "The Inter-Religious Harmony (KUB) *Bill vs Guaranting Freedom of Religion or Belief in Indonesian Public Debate*" dalam Tim Lindsey & Helen Pausacker (eds., *Religious, Law and Intolerance in Indonesia*. London & NY: Routledge, 2016, h. 158-179.

--------, "*The Role of Volunteers and Political Participation in the 2012 Jakarta Gubernatorial Election*" Journal of Current Southeast Asian Af*fair*s, 33, 1, 111–138. http://journals.sub.uni-hamburg.de/giga/jsaa/article/view/739.

--------, Perubahan Karakter Gerakan Sosial di Indonesia Pilpres 2014. Depok: AWC-UI, 2017.

--------, "*Kematian Gus Dur dan Lahirnya Habitus Baru Kebinekaan Indonesia*", Jurnal Ma'arif Institute, vol. II no. 2, 2017a, h. 156-167.

Tocqueville, *Alexis de. Democracy in America*, Terj. ke dalam Bahasa Inggris dari bahasa Prancis oleh Henry Reeve. Adelaide: University of Adelaide, 2014.

Turner, Bryan S., "*Religion Authority and the New Media", Theory, Culture & Society*, vol. 24(2), 2007, hlm 117-134.

Media & Online

Hidayat, Bagja, "*Runtuhnya Otoritas Pengetahuan*", Majalah TEMPO, 1 Juli 2018, h. 80-81.

Suaedy, Ahmad, "*Merajut Jalan Penyembuhan*", Majalah Gatra, 3 Mei, 2017.

--------, "*Pergeseran Bandul Kebinekaan*", Majalah Gatra, 14 Desember, 2016.

Fatwa Moderat dan Penguatan Demokrasi

Latief Awaludin

Pendahuluan

Teks-teks keagamaan sebagai dasar syariat tidak membatasi gerak umat dan peradaban Islam. Bahkan sebaliknya, teks-teks itu menjadi mercusuar, pelita penerang, dan motivator yang menuntun umat menyebarkan kebaikan dan perdamaian, serta menjadi benteng penghalang dari segala kejahatan dan kerusakan. Bagaimana syariat Islam ini mampu tanggap terhadap berbagai problematika kekinian, dan kondisi sosial masyarakat yang beragam? Bagaimana ia mampu menjawab perkembangan masyarakat, bahkan memberi solusi yang memadai bagi kepentingan seluruh makhluk dalam menyelesaikan persoalan mutakhirnya? Dan, bagaimana Islam mampu mengejawantahkan tujuan-tujuan syariat tanpa melupakan semangat kekinian?

Terkait dengan pertanyaan di atas menyangkut eksistensi Hukum Islam di era kontemporer, Ṭahā Jābir al-ʿAlwanī menyatakan bahwa hanya dengan ijtihad umat Islam akan mampu membangun infrastruktur metodologis baru yang dapat mengatasi krisis pemikiran Islam dan memberikan alternatif penyelesaian problem-problem dunia kontemporer.[172] Pernyataan ini memberikan kesan bahwa permasalahan ke-

172 Ṭahā Jābir al-ʿAlwanī, *The Crisis of Thought and Ijtihad* (Herndon, Virginia: IIIT, 1993), h. 31. Dalam buku panduan kerja program Islamisasi ilmu pengetahuan yang digagas kembangkan oleh International Institute of Islamic Thought (IIIT) yang pernah dipimpin oleh Ṭahā Jābir al-ʿAlwanī dinyatakan bahwa inti krisis (*core crisis*) yang dihadapi umat Islam adalah lemahnya pemikiran dan metodologi (*malaise of thought and methodology*). Hal ini bisa diatasi dengan dua cara: mengintegrasikan dua sistem pendidikan yaitu sistem pendidikan Islam yang meliputi pondok pesantren, madrasah, dan perguruan tinggi Islam, dan Sistem pendidikan sekuler dalam berbagai tingkatan. Lihat, ʿʿAbdul Hamid Abu Su-

hidupan kontemporer berbeda dengan permasalahan masa lampau, baik dalam format, kualitas maupun kuantitasnya. Lebih jauh, pernyataan Ṭahā Jābir al-ʿAlwanī tersebut menampakkan kegelisahannya atas ketidakmampuan khazanah Islam yang ada dalam memberikan solusi atas permasalahan-permasalahan tersebut.

fatwa sebagai produk ijtihad di samping fikih, *qaḍa'* dan *qanūn* menurut Atha Mudzhar, posisi fatwa sebagai pendapat hukum dalam merespons sebuah pertanyaan atau permasalahan hukum yang ditanyakan oleh *mustaftī* (peminta fatwa) atau merespons persoalan yang berkembang di masyarakat yang perlu untuk nilai secara hukum walaupun produk pemikiran hukum Islam jenis sifatnya tidak mengikat cenderung sebagai seruan moral. Namun, pengaruhnya cukup signifikan dalam kelompok-kelompok Islam yang berjamaah. Seperti NU, Muhammadiyah, Persis dan organisasi Islam lainnya yang masing-masing memiliki lembaga fatwa dan para fukaha.[173]

Menurut Ahmad Rofiq bahwa hukum Islam termasuk di dalamnya fikih dan fatwa sebagai salah satu pranata sosial memiliki dua fungsi; pertama, sebagai kontrol sosial, dan kedua, sebagai niali baru dan proses perubahan sosial. Jika fungsi yang pertama ditempatkan sebagai cetak biru tuhan yang selain sebagai kontrol sosial juga sekaligus sebagai *social engineering* terhadap keberadaan suatu komunitas masyarakat. Sementara yang kedua, lebih merupakan produk sejarah yang dalam batas-batas tertentu diletakkan sebagai justifikasi terhadap tuntutan perubahan sosial, budaya dan politik.[174]

Persoalannya sekarang, adalah bagaimana menyosialisasikan pe-

---

layman (ed. *Islamization of Knowledge General Principles and Work Plan* (Herndon, Virginia: IIIT, 1989), h. 5-20.

173 M. Atha Mudzhar, *Penerapan Pendekatan Sejarah dalam Hukum Islam*, makalah pada acara diskusi PPI Unisba pada tanggal 8 Januari 1992, h. 1-3.

174 Ahmad Rofiq, Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia, Yogyakarta: Gama Media, 2001, h. 98-99.

mahaman yang proporsional, karena hukum Islam yang merupakan hasil kerja intelektual seorang ahli fikih. Ini dimaksudkan agar dalam memandang setiap perubahan sosial yang terjadi, dalam memecahkan problema hukum yang muncul dalam masyarakat, secara metodologis mampu menyelesaikan tanpa kehilangan semangat dari pesan Islam sebagai hukum Ilahi. Perubahan sosial akan berjalan pincang jika tidak ada alat kontrol sebagai pengawal moral dan landasan etika dalam proses interaksi sosial. Pengawal moral tersebut adalah al-Qur'an dan sunnah yang teraplikasi secara konkret dalam bentuk fikih. Al-Qur'an dan sunnah bukanlah barang jadi, tetapi diperlukan kerangka metodologis untuk mengistinbatkan hukum yaitu dengan jalan ijtihad.

Fatwa dan Fikih Keindonesiaan

Menuruti Nurcholis Madjid bahwa fikih disiplin ilmu keislaman tradisional yang mapan dan paling kuat mendominasi pemahaman orang-orang muslim. Fikih yang membentuk cara berpikir mereka. Kenyataan ini dapat dikembalikan kepada berbagai proses sejarah pertumbuhan masyarakat muslim masa lalu, juga kepada sebagian dari inti semangat agama Islam.[175]

Pandangan di atas bukan tidak beralasan, sebab umat Islam di Indonesia lebih banyak berorientasi fikih. Keberagamaan seseorang selalu diukur dalam takaran fikih, sehingga dapat dikatakan bahwa masyarakat Indonesia adalah masyarakat fikih. Fikih menjadi wacana yang menghiasi gerak dinamika dan atmosfer kehidupan umat. Dinamika tersebut tersimpul pada pengaruh ulama sebagai sosok pemimpin masyarakat, terutama pada tradisi dan kultur masyarakat muslim tradisional yang justru jumlahnya lebih banyak di Indonesia.

Fikih menjadi ilmu yang sangat berpengaruh kuat dalam masyarakat muslim. Hampir setiap orang Islam memahami persoalan-persoa-

175 Nurcholish Madjid, *Islam doktrin dan peradaban:Telāh Kritis tentang Masalah Keimanan, kemanusiaan dan kemodernan*, cet. IV, Jakarta: Paramadina, 2000, h. 235.

lan fikih, walaupun secara sederhana. Hal ini disebabkan karena setiap orang Islam mempunyai kewajiban untuk beribadah kepada Allah, sedangkan dalam proses ibadah memerlukan pemahaman mengenai hal-hal yang bersangkut paut dengan sah dan tidaknya ibadah tersebut. Termasuk masalah salat, puasa, zakat, ataupun haji, semua persoalan tersebut memerlukan pemahaman yang paling tidak untuk diri sendiri. Untuk itu beberapa ulama misalnya al-Ghazālī berpandangan bahwa pemahaman terhadap persoalan fikih merupakan fardhu ain (setiap orang wajib mengetahuinya).

Oleh karena itu, dapat dikatakan hampir setiap rumah orang-orang Islam terdapat buku-buku fikih. Kemudian juga setiap pengajian, majelis taklim, musala, masjid sampai pada lembaga pendidikan mulai tingkat dasar sampai perguruan tinggi akan mempelajari dan mengkaji fikih. Hal ini berbeda jika dibandingkan dengan ilmu-ilmu lain misalnya, tafsir, hadis, usul fikih, ilmu falak, *tasawud* yang mungkin hanya dikaji secara khusus di pengajian dan lembaga pendidikan seperti dayah (pesantren) dan perguruan tinggi.

Kemudian ada hal yang menjadi kecenderungan dalam masyarakat Islam Indonesia seorang yang dipanggil ulama, kiai (Jawa), tengku (Aceh), ajengan (Sunda), buya (Padang) dan gurutta (Sulawesi) serta tuan guru (Nusa tenggara Barat) adalah mereka yang menguasai ilmu tasawuf cenderung tidak disebut ulama. Boleh jadi karena ilmu fikih merupakan ilmu yang lebih praktis dan langsung berkaitan dengan persoalan-persoalan ibadah dan muamalah. Sedangkan pada ilmu-ilmu yang lain tidak terlalu banyak persoalan.

Pada konteks masyarakat Islam di Indonesia corak fikih mereka adalah fikih Sunni. Yaitu fikih yang mendasarkan pada empat imam mazhab yaitu; Imam AbūHanīfah, Imam Mālik, Imam Shafi'ī dan Imam Hambali. Lebih khusus lagi fikih yang dianut dan dijadikan pedoman dalam beribadah seperti salat, puasa, dan zakat dan ibadah-ibadah lainnya adalah fikih Shafi'ī. Fikih Shafi'ī merupakan fikih yang mayoritas dianut di Indonesia, mulai dari Sabang sampai Merauke. Sebagai contoh fikih yang banyak di anut di Indonesia misalnya; kunut pada

salat subuh, mengeraskan basmalah ketika membaca al-Fātiḥah, khotbah dua kali ketika Jumat atau kedua hari raya, salat tarawih dengan 20 rakaat, dan sebagainya. Persoalan-persoalan tersebut dianggap sebagai pendapat Imam Shafiʿī yang kemudian diikuti secara kuat oleh masyarakat. Namun, pada perkembangan selanjutnya seiring adanya gerakan pembaharuan Islam yang tidak terikat oleh salah satu mazhab menampilkan fikih tarjih (*al-rujuʿ ilā al-qur'ān wa al-sunnah*) sebagaimana yang dianut oleh Muhammadiyah, Persis dan *al-Irshād* ditambah perkembangan salafi yang sangat kental fikih Ḥanbalī mewarnai dinamika kehidupan dan ekspresi keberagamaan di Indonesia.

Fatwa Sebagai Penguat Peradaban

Para sarjana muslim kontemporer umumnya menerima pendapat bahwa agama adalah asas peradaban, menolak agama adalah kebiadaban. Sayyid Quṭub menyatakan bahwa keimanan adalah sumber peradaban. Meskipun dalam peradaban Islam struktur organisasi dan bentuknya secara material berbeda-beda, namun prinsip-prinsip dan nilai-nilai asasinya adalah satu dan permanen. Prinsip-prinsip itu adalah ketakwaan kepada Tuhan (takwa), keyakinan kepada keesaan Tuhan (tauhid), supremasi kemanusiaan di atas segala sesuatu yang bersifat material, pengembangan nilai-nilai kemanusiaan dan penjagaan dari keinginan hewani, penghormatan terhadap keluarga, menyadari fungsinya sebagai khalifah Allah di Bumi berdasarkan petunjuk dan perintah-Nya (syariat).

Syeikh Muḥammd ʿAbduh menekankan bahwa agama atau keyakinan adalah asas segala peradaban. Bangsa-bangsa purbakala seperti Yunani, Mesir, India, dan lain-lain, membangun peradaban mereka dari sebuah agama, keyakinan atau kepercayaan. Arnold Toynbee juga mengakui bahwa kekuatan spiritual (*baṭiniyah*) adalah kekuatan yang memungkinkan seseorang melahirkan manifestasi lahiriah (*outward manifestation*) yang kemudian disebut sebagai peradaban itu.[176] Jika

176 ʿAbdul Jabbār Beg, dalam *The Muslim World League Journal*, edisi No-

agama atau kepercayaan merupakan asas peradaban, dan jika agama serta kepercayaan itu membentuk cara pandang seseorang terhadap sesuatu yang pada gilirannya dapat memengaruhi tindakan nyatanya atau manifestasi lahiriahnya, maka sejalan dengan teori modern bahwa pandangan hidup (*worldview*) merupakan asas bagi setiap peradaban dunia.

Fatwa menempati kedudukan penting dalam hukum Islam, karena fatwa merupakan pendapat yang dikemukakan oleh ahli hukum Islam (fukaha) tentang kedudukan hukum suatu masalah baru yang muncul di kalangan masyarakat. Ketika muncul suatu masalah baru yang belum ada ketentuan hukumnya secara eksplisit (tegas), baik dalam al-Qur'an,al-sunnah dan ijmak maupun pendapat-pendapat fukaha terdahulu, maka fatwa merupakan salah satu institusi normatif yang berkompeten menjawab atau menetapkan kedudukan hukum masalah tersebut. Karena kedudukannya yang dianggap dapat menetapkan hukum atas suatu kasus atau masalah tertentu, maka para sarjana Barat ahli hukum Islam mengategorikan fatwa sebagai yurisprudensi Islam.

Majelis Majmaʿ al-Fiqh al-Islāmi al-Dawlī dalam muktamar ke-17 di Aman, Yordania 24-28 Juni 2006 menjelaskan bahwa fatwa adalah penjelasan tentang hukum yang tidak ditanyakan tetapi untuk menjelaskan suatu masalah agar tidak menjadi salah persepsi dan perlakuan terhadap hal itu. Dalam sejarahnya, Formulasi awal fatwa disusun menjelang abad ke-3/10. agar suatu fatwa diterima, harus ada otoritas yang memadai untuk berfatwa (*al ijazah li al-iftā'*). Otoritas tersebut terletak pada penerimaan luas dewan hukum terkemuka terhadap seseorang. Otoritas tersebut bersifat personal "penguasa tidak ambil bagian dalam proses ini". Seorang mufti adalah bagian dari genealogi keulamaan yang, dalam beberapa kasus, sampai kepada nabi dan para sahabat. Prinsip kemandirian ini selalu mempunyai implikasi penting terhadap negara (apa pun bentuknya) yang tetap bertahan

---

vember-Desember, 1983, h. 38-42.

hingga sekarang.

Urgensi syarat-syarat seorang mufti ibn al-Samani dalam *Irshād al-Fuhūl* menyebutkan tiga syarat yaitu mampu berijtihad adil, dan terhindar dari kesan memperlonggar dan mempermudah hukum. Agak lebih rinci Abū Isḥāq al-Sizāzī menyebutkan bahwa seorang mufti haruslah sedang yang memahami al-Qur'an, sunnah, bahasa Arab, ijmak para salaf, *siqoh*, dapat dipelajari dan tidak mempermudah perkara keagamaan.[177] Imam Nawāwī menyebutkan bahwa seorang mufti haruslah nyata-nyata seorang yang *wara*, *thiqah*, tepercaya, terhindar dari fasik, tajam berpikir, sehat rohani dan sedapatnya sehat jasmani.[178] Mengenai sehat jasmani ini ia tidak memutlakkan. Menurutnya yang penting seorang mufti harus mampu berpikir dan beristinbat. Seorang mufti boleh orang yang merdeka, budak laki-laki atau wanita, buta atau bisu, jika bisu yang penting isyaratnya dapat dipahami.

Syarat-syarat yang dituntut dari seorang mufti yang dibuat oleh al-Baghdādī (w. 429/1037) dalam karyanya fakih, yaitu harus dewasa, berkarakter baik, dan dapat dipercaya. Dia boleh merdeka atau budak, tetapi harus mengetahui al-Qur'an, sunnah, ijmak para ulama terdahulu dan perbedaan pendapat di antara mereka, serta ilmu *qiyās*. Selain itu, al-Baghdādī menekankan bahwa mufti sendiri harus terus belajar dan tetap mempertahankan daya ingat. Syarat-syarat tersebut sama dengan yang diajukan oleh Shafīʿī. memang tidak perlu menguasai secara sempurna keempat sumber tersebut, tetapi mufti harus mampu menguasai cara pengambilan hukum yang asli. Artinya, kemampuannya melakukan ijtihad, bukan menyandarkan diri pada taklid, akan menjadikannya benar-benar seorang mujtahid.

Sehubungan dengan hal di atas, maka fatwa bisa diartikan sebagai penjelasan hukum syariat atas persoalan tertentu, sehingga kaidah

---

177 Muhammad al-Shawkānī, *Irsyad al-Fuhūl ilā Tahqīq al-Haq min ʿIlm al Uṣūl*, (Beirut: Dār al-Fikr, tt) h. 196.

178 Al-Nawāwī, *Syarah al-Majmuʿ al-Muhadzdzab*, (Beirut: Dār al-Fikr, Juz IV, tt) h. 75. berkaitan, sehingga tidak dapat dipisahkan satu sama lain.

pengambilan fatwa tidak ubahnya dengan kaidah menggali hukum-hukum syariat dari dalil-dalil syariat (ijtihad). Pasalnya, satu-satunya cara untuk mengetahui hukum syariat dari dalil-dalil syariat adalah dengan ijtihad, dan tidak ada cara lain. Oleh karena itu, seorang mufti (pemberi fatwa) tidak ubahnya dengan seorang mujtahid yang mencurahkan segala kemampuannya untuk menemukan hukum dari sumber hukum Islam, yakni al-Qur'an dan hadis.

Secara fungsional, fatwa memiliki fungsi *tabyīn* dan *tawjīh*. *Tabyīn* artinya menjelaskan hukum yang merupakan regulasi praksis bagi masyarakat, khususnya masyarakat yang memang mengharapkan keberadaannya. *Tawjīh*, yakni memberikan *guidance* (petunjuk) serta pencerahan kepada masyarakat luas tentang permasalahan agama yang bersifat kontemporer. Fungsi tabyin dan tawjih fatwa terikat dalam fungsi keulamaan, sehingga fatwa syariat yang telah dikeluarkan sejak generasi sahabat, tabiin, tabiut tabiin dan generasi sesudahnya hingga generasi ulama sekarang.

Urgensi fatwa keagamaan dalam kehidupan umat Islam tidak lepas dari seberapa jauh kemanfaatan fatwa dalam kehidupan umat manusia. Al-Qur'an dan hadis pada dasarnya masih bersifat global, sehingga memerlukan adanya perincian secara analisis, agar umat Islam mengetahui duduk persoalan yang sebenarnya. Al-Qur'an dan hadis Rasulullah SAW masih perlu ada penjabaran secara mendetail terhadap masalah-masalah yang diangkat sebelumnya, sepanjang masalah itu masih bersifat *ẓannī*. Sedangkan masalah dalil-dalil yang bersifat *qaṭʿī* ada dua pendapat yang terkenal. Pendapat pertama bahwa dalil-dalil *qaṭʿī* tidak perlu penjelasan secara terinci dan mendetail. Adapun pendapat kedua menyatakan dalil-dalil yang *qaṭʿī* pun masih perlu ada penjabaran dan analisis yang mendalam. Sepanjang tidak keluar dari aturan penafsiran dan takwil-takwil yang telah ditentukanoleh ketentuan-ketentuan (kaidah) yang berlaku. Alasan-alasan tersebut dapat dipahami, sebab pada umumnya umat belum mengetahui secara mendalam tantangan isi yang terkandung dalam al-Qur'an dan al-hadis.

Oleh karena itu, dalam konteks ini betapa pentingnya kehadiran

fatwa keagamaan (terutama masalah fikih) yang konkret dan bertanggung jawab. Pada hakikatnya fatwa keagamaan merupakan hasil keputusan para ahli agama Islam dan ilmu pengetahuan umum (yang berkaitan dengan keagamaan) dalam memberikan, mengeluarkan dan mengambil keputusan hukum secara bertanggung jawab dan konsisten. Fatwa memberikan penjelasan, kekonkretan terhadap umat Islam, dan bagaimana aplikasinya. Sehingga fatwa itu seharusnya mengandung beberapa unsur pokok yang meliputi:

1. Fatwa sebagai bentuk pengambilan keputusan hukum syariat yang sedang diperselisihkan
2. b .Fatwa sebagai jalan keluar (*follow up*) dari kemelut perbedaan pendapat di antara para ulama/para ahli.
3. Fatwa harus mempunyai konotasi kuat, baik dari segi sosial keagamaan maupun sosial kemasyarakatan. Sebab ada ulama yang mengatakan bahwa berubahnya fatwa sering terjadi karena bertumbuh dan berubahnya situasi, kondisi, tempat, dan istiadat.
4. Fatwa hendaknya mengarahkan pada perdamaian untuk menuju umat *wahidah*.

Fatwa Moderat dan Penguatan Demokrasi

Pada awal abad ke-20,para pemikir politik Islam selalu bergelut antara nilai-nilai normatif (al-Qur'an dan sunnah) dengan tuntutan kenyataan,sehingga bagaimana menciptakan suasana yang harmonis antara idealisme wahyu dengan realitas kekinian. Dan hingga kini, persoalan yang menjadi dilema di kalangan pemikir dan fukaha muslim sekarang adalah bagaimana menyinergikan antara kenyataan dan tuntutan wahyu.

Ajaran Islam yang bersumber dari al-Qur'an dan sunnah kaya akan petunjuk bagaimana dan apa yang seharusnya dalam menyikapi dan menjalankan persoalan politik. Keuniversalan dan kelengkapan doktrin Islam yang meliputi persoalan politik diakui para ilmuwan Barat. Misalkan, H. A. R. Gib mengatakan, sungguh Islam bukanlah sistem teologi. Islam adalah peradaban yang sempurna. Sementara itu, Firt Ger-

ald berkata, Islam bukan sekedar agama, juga sebuah tatanan politik sekalipun akhir-akhir ini ada di kalangan muslim moderat (sekuler) berusaha untuk memisahkan antara agama dan politik, namun konsep Islam yang sebenarnya adalah Islam dibangun atas dua prinsip yang saling berkaitan, sehingga tidak dapat dipisahkan satu sama lain.[179] Di antara permasalahan ijtihad yang masih terbuka adalah dalam persoalan-persoalan *siyāsah* (politik). Persoalan politik selalu berubah-ubah karena terikat oleh ruang dan waktu. Sementara nas-nas wahyu terbatas dalam menjelaskan persoalan politik. Di sinilah relevansinya ijtihad sebagai penggerak nalar Islam untuk menjawab setiap persoalan politik.

Diterimanya sistem demokrasi di negara-negara muslim seperti Mesir, Suriah, Pakistan, Palestina, Malaysia, Irak, Indonesia dan negara muslim lainnya lalu dihadapkan kepada persoalan pluralisme politik dengan banyaknya Kehadiran partai-partai politik dan gerakan politik Islam sebagai konsekuensi perjuangan politik Islam dan dakwah Islamiah tentunya menjadi perdebatan dan masuk kepada ranah fatwa keagamaan.

Persoalan pluralisme politik yang terwujud dalam multipartai telah menjadi perbincangan di kalangan pemikir muslim. Masalah ini pernah dikaji oleh Pusat Studi Peradaban di Kairo Mesir pada 3 Agustus 1992 dalam sebuah seminar tentang pemikiran Islam mengenai pluralisme politik. Dalam seminar itu tampil Dr. ṣalāh Ṣawī, seorang ilmuwan politik Mesir menyampaikan pandangannya, bahwasanya pluralisme politik yang berdasarkan prinsip rotasi kekuasaan adalah pemikiran Barat yang tidak dikenal dalam sejarah Islam sebelumnya. Namun, hal ini bisa diadopsi oleh umat Islam selama di bingkai dalam rambu-rambu syariat yang tercermin dalam sikap loyal kepada supremasi syariat sebagai hukum pokok dan memakai mekanisme syura, komitmen terhadap aspirasi rakyat, nilai keadilan, perlindungan hak-hak dan kebe-

179 M. Yusuf Musa, *Niẓām al-Hukm fī al-Islām*, Mesir, tahun 1963, h. 5.

basan publik dan pertanggungjawaban pemerintah terhadap rakyat."[180]

Dalam seminar tersebut akhirnya melahirkan beberapa pandangan para ulama tentang multipartai. Pertama, kelompok yang mengharamkan dengan alasan karena pluralisme politik dan adanya multipartai menyebabkan terjadinya perpecahan umat, sikap *taassub*, ambisi dan persaingan kekuasaan dan dalam pelaksanaan pemilu selalu terjadi pencemaran, perusakan nama orang dan yang paling parah adanya klaim paling baik dan benar dan alasan yang mendasar tidak ada contoh dari perjalanan sejarah Islam. Kedua, kelompok yang membolehkan, dengan syarat dalam koridor Islam dan atas dasar pertimbangan maslahat dan mafsadah. Pluralisme politik harus diatur dalam konstitusi, dikelola secara baik dengan semangat menegakkan syariat Islam. Dan dengan alasan, dikhawatirkan kalau tidak ada partai politik Islam, kekuasaan justru di tangan orang-orang yang anti Islam maka adanya partai Islam sesuatu yang sah dalam rangka mewujudkan cita-cita Islam. Ketiga, kelompok yang membolehkan secara mutlak, dengan mengambil argumentasi kepada kenyataan masa Islam awwal seperti lahirnya mazhab-mazhab politik Khawarij, Syiah, Sunni dan Muktazilah—yang justru dalam sejarahnya, kemunculan mazhab dalam Islam pada mulanya adalah persoalan politik yang kemudian digeser kepada persoalan akidah. Atau dengan kata lain pluralisme politik sebagai suatu yang tidak bisa ditolak karena bagian dari sunnatullah (hukum kemasyarakatan).[181]

Tentang multipartai, tokoh muslim moderat seperti Yusuf al-Qaraḍāwī termasuk pada kelompok kedua. Ia mempunyai pendapat bahwa tidak ada larangan untuk memberlakukan sistem multipartai dalam negara Islam. Kalau ada larangan tentu harus didukung dengan teks syariat. Sistem multipartai ini, kata Qaraḍāwī, bahkan mungkin saja merupakan suatu kebutuhan yang mendesak di zaman sekarang.

---

180 Muṣṭafā Muḥammad Ṭahhan, *Menuju Gerakan Islam Modern*, terj. Jasiman Lc. (Jakarta: Inermedia, 2000), h. 89.

181 *Ibid*., h. 90-91.

Sebab, sistem itu dapat menjamin keselamatan rakyat dari pemerintahan diktator individu atau diktator golongan tertentu, yang sering berlaku sewenang-wenang dan kejam. Di bawah pemerintahan seperti ini rakyat akan kehilangan kekuatan untuk mengatakan ”tidak” atau ”kenapa?” sebagaimana telah terjadi pada sejarah masa lalu.[182]

Namun demikian, al-Qaraḍāwī tidak serta-merta membolehkan sistem multipartai ini tanpa ada batasan atau syarat. Menurut Qaraḍāwī, setidaknya ada dua hal penting yang harus dipenuhi oleh berbagai partai agar eksistensinya menjadi legal. Dua hal itu adalah:[183]

1. Partai-partai itu harus mengakui Islam sebagai akidah dan syariat, tidak boleh melanggar ajaran-ajarannya dan tidak boleh pula menjadikannya sebagai kedok, walaupun berbagai partai itu mempunyai ijtihad sendiri dalam memahaminya berdasarkan kaidah-kaidah ilmiah yang sudah ditetapkan.
2. Partai-partai itu tidak boleh bekerja demi kepentingan pihak-pihak yang memusuhi Islam dan umatnya, apapun nama dan bentuknya.

Dengan dua syarat tersebut, al-Qaraḍāwī tentunya tidak menyetujui adanya partai liberal atau sekuler, apalagi partai komunis. Dia tidak membenarkan pendirian suatu partai yang di sana terdapat paham yang mencela agama-agama samawi secara umum, khususnya Islam, atau menghina berbagai keluhuran dan kesucian Islam, seperti akidah, syariat, al-Qur’an dan Nabi Saw, secara tegas al-Qaraḍāwī menolak partai-partai tersebut.

Bahkan bagi Yusuf Qaraḍāwī, kehadiran multipartai sama halnya kehadiran Mazhab dalam dunia fikih dan tarekat dalam dunia tasawuf jangan di nilai sesuatu yang merugikan dan membahayakan Islam itu sendiri, asal bagi mereka yang terjun ke dunia politik harus memiliki

182 Yusuf al-Qaraḍāwī, *Fatawa Muʿāshirah*, (Kuwait: Dār al-Qalām: 2005), jilid 2, h. 652-653.

183 Yusuf al-Qaraḍāwī, *Fatawa Muʿāshirah*, (Kuwait: Dār al-Qalām: 2005), jilid 2, h. 654.

ilmu dan berakhlak Islami. Kekhawatiran banyaknya partai Islam pernah dirasakan oleh Ḥasan al-Banna dan Fazlur Rahman karena kalau di antara partai Islam tidak dewasa, saling menjatuhkan dan cakar-cakaran akan berdampak buruk bagi kehidupan politik Islam itu sendiri.[184] Dan ternyata hal ini disaksikan oleh Ḥasan al-Banna di Mesir dan Fazlur Rahman di Pakistan. Maka untuk menepis kekhawatiran tersebut semua dikembalikan kepada aktivis politik Islam itu sendiri.

Dalam kaitannya di Indonesia antara Islam dan politik tidak dapat dipisahkan karena bagaimanapun, Indonesia sebagai sebuah negara bangsa mayoritas penduduknya adalah muslim. Oleh karena itulah, perjalanan sejarah politik Indonesia selalu dikaitkan antara keindonesiaan dan keislaman. Dalam menyikapi persoalan politik kalangan Islam tidak lepas dari paradigma keislaman sebagai sumber inspirasi. Pendekatan fikih sering muncul untuk menjawab persoalan-persoalan politik yang berkembang.

Demokrasi sebagai sistem politik secara historis merupakan produk Barat yang kemudian diserap oleh mayoritas negara-negara di dunia termasuk negara-negara Islam atau yang berpenduduk muslim karena dianggap sebagai sistem politik yang adil dan sesuai dengan kehendak rakyat. Di antara problematika politik kontemporer di Indonesia adalah permasalahan Islam dan demokrasi di mana di dalamnya lahir persoalan fikih dan tentu harus ada respons dari kalangan ulama fikih. Misalkan munculnya keabsahan pemilu, hukum golput, presiden perempuan, Presiden nonmuslim, Islam dan HAM juga munculnya wacana klasik yang hangat kembali dibicarakan di kalangan kelompok Islam seperti isu kewajiban penegakan khilafah.

Dalam sistem demokrasi yang menerima pluralisme politik tidak menutup kemungkinan adanya dukungan politik yang sifatnya lintas agama seperti dukungan orang muslim terhadap pencalonan legislatif dari kalangan nonmuslim. Hal ini pun terbahas dalam keputusan

184 Yusuf al-Qaraḍāwī, Fatawa Muʿāshirah, (Kuwait: Dār al-Qalām: 2005), h. 656.

Bahtsul Masa'il untuk menjawab dari pertanyaan warga NU bagaimana hukumnya orang Islam menguasakan urusan politik atau kenegaraan kepada orang nonmuslim. Dalam keputusannya, disebutkan bahwa orang Islam tidak boleh menguasakan urusan kenegaraan kepada orang nonislam kecuali dalam keadaan darurat, yaitu:[185]

1. Dalam bidang-bidang yang tidak bisa ditangani sendiri oleh orang Islam secara langsung atau tidak langsung karena faktor kemampuan.
2. Dalam bidang-bidang yang ada orang Islam berkemampuan untuk menangani, tetapi terdapat indikasi kuat bahwa yang bersangkutan khianat.
3. Sepanjang penguasaan urusan kenegaraan kepada nonislam itu nyata membawa manfaat.

Selanjutnya yang menarik dalam lokakarya selama menjelang Muktamar NU ke-3 ini muncul berbagai usulan perubahan misi NU ke depan. Yaitu sebagai upaya untuk mewujudkan masyarakat yang religius yang demokratis dan berkeadilan. Gagasan dan gerakan tersebut muncul merupakan hasil pergumulan pemikiran dan pergumulan dengan realitas politik belakangan ini, yang dinilai bahwa penembangan demokrasi dan *iqāmah al-haq* (penegakan kebenaran) sebagi tugas yang tidak bisa dihindari, karena itu segenap kajian gerakan dan perhatian diarahkan ke sana.

Pengembangan demokrasi membutuhkan basis yang kuat, karena itu penguatan terhadap *civil society* (masyarakat sipil), dalam arti bebas, mandiri, dan bertanggung jawab. Masyarakat sipil dirumuskan sebagai masyarakat etis yang menjunjung kesetaraan, menghargai kebebasan, terdapat saling kepercayaan (*public trust*), kesukarelaan, persaudaraan, keswadayaan dan kemandirian, terutama dalam berhadapan dengan negara dan kekuatan kapital. Prinsip-prinsip tersebut merupakan habitat yang sangat penting bagi tumbuhnya mentalitas dan tatanan politik yang demokratis. Walaupun demikian konsep ma-

185 M. Yusuf Musa, *Niẓām al-Hukm fī al-Islām*, Mesir tahun 1963, h. 581-582.

syarakat sipil bukanlah konsep yang utopis, sebab hakikat masyarakat sipil telah ada di Indonesia, persoalannya hanya posisi yang lemah ketika berhadapan dengan negara yang punya kekuatan kapital.

Maka dalam menyikapi pentingnya usaha pengembangan demokrasi lebih lanjut, masyarakat sipil perlu diberdayakan. Dalam keputusan tersebut dijelaskan beberapa alasan pentingnya NU dalam memberdayakan masyarakat sipil sebagai berikut: [186]Pertama, sebagai pengembangan visi etis dalam kehidupan masyarakat. Ini terutama berhubungan dengan masyarakat modern industrial yang individual dan materialistik, dengan adanya visi etis yang ditawarkan *civil society* tersebut bisa kita tumbuhkan solidaritas sosial, rasa saling percaya dan tanggung jawab sosial seseorang, sehingga bisa mencegah timbulnya despotisme dan barbarisme sosial. Karena tiadanya visi etis tersebut bisa kita lihat, selama ini penyelesaian masalah cenderung menggunakan kekerasan. Kedua, pengembangan *civil society* ini penting untuk penyebaran pandangan dan sikap kesetaraan antara berbagai individu dalam masyarakat maupun antarkelompok, karena itu dalam hal ini *civil society* menawarkan prinsip kewarganegaraan. Dalam prinsip ini semua warga negara memiliki status, hak dan kewajiban yang sama, tanpa membedakan ras, ideologi, suku dan agama, hal ini bisa saja mengeliminir terjadinya konflik yang diakibatkan karena ikatan primordial. Ketiga, pengembangan *civil society* ini semakin mendesak untuk menciptakan keseimbangan antara masyarakat dan negara. Karena lemahnya partisipasi masyarakat selama ini adalah karena terlalu dominannya peran negara. Bahkan dengan gagasan integralitasnya dengan sengaja negara menafikan keberadaan masyarakat sipil. Upaya membentuk keseimbangan antara negara dan masyarakat sipil ini merupakan langkah penting dalam pengembangan demokrasi.

Dalam keputusan tersebut dijelaskan bahwa apa yang diperjuangkan masyarakat sipil bukan istilah atau sekedar konsep, tetapi prinsip-prinsip yang intinya memberikan peluang untuk sama pada warga

186 Hamid Kudus, *Aḥkām al-Fuqāhā'*, h. 643-644.

masyarakat dan warga negara tanpa diskriminasi. Gerakan tersebut harus konsisten diperjuangkan, karena hanya dengan cara itu bisa membangun sistem sosial yang kokoh dan sistem politik yang demokratis yang menghormati hak-hak semua elemen yang tercakup sebagai warga negara. Maka dengan demikian gagasan dan gerakan bagaimanapun bagusnya yang melawan prinsip tadi harus ditolak, sebab hal itu akan meruntuhkan fondasi demokrasi yang telah diupayakan.[187]

Penerimaan konsep tersebut memang menghendaki transformasi yang sangat mendasar dalam memahami ajaran atau doktrin agama. Karena konsep masyarakat sipil, sepenuhnya berangkat dari kemaslahatan manusia, maka setiap warga negara tanpa membedakan suku, golongan atau agamanya. Hal itu juga perlu mengubah pandangan mereka tentang politik, dakwah dan hubungan antar agama. Hal ini membutuhkan reinterpretasi terhadap ajaran agama yang selama ini ada, karena banyak yang tidak sejalan dengan prinsip ini. Senada dengan di atas Hasyim Muzadi berpendapat, selain sesuai dengan cita-cita masyarakat Islam, pemberdayaan masyarakat sipil bagi NU merupakan cita-cita yang cocok dan sesuai dengan *khittah* 1926 dan agar NU tidak lagi berpolitik praktis dan menjaga jarak dengan kekuatan partai politik manapun yang selalu mengorbankan *jamiiyah* dan warga NU.[188]

Pandangan Lajnah Bahtsul Masa'il NU tentang demokrasi termasuk pandangan yang menerima dan mendukung konsep demokrasi dengan catatan diisi dengan nilai-nilai Islam seperti syura, *al-musawa*, *al-ʿadalah* dan *al-ḥuriyah* dan keputusan demokrasi jangan sampai melanggar hal-hal yang *qaṭʿī* dalam ajaran Islam. Ini menunjukkan cara pandang LBM yang bersifat *manhajī* di mana persolan ini tidak terdapat secara eksplisit dalam kitab-kitab pegangan LBM. Demikian pula dalam sikapnya mengenai Hak Asasi manusia LBM berpandangan konsepsi HAM selama mewujudkan lima prinsip dasar (*al-ḍarūriyāt*

187 Hamid Kudus, Aḥkām al-Fuqāhā', h. 645.

188 Hasyim Muzadi, *Membagun NU Pasca Gus Dur*, (Jakarta: Grasindo: 1999), h. 66-67.

al-khamsah) maka hal ini harus didukung karena Islam sendiri sangat menghormati kemanusiaan.

Di organisasi Islam modernis misalkan Persatuan Islam yang berdiri tahun 1923 di Bandung dalam menghadapi demokrasi mengharuskannya mengeluarkan sebuah seruan moral (fatwa politik) bagi umat Islam untuk ikut andil dalam pesta demokrasi. Bagainya pemilu sebagai mekanisme demokrasi merupakan suatu jalan untuk melaksanakan cita-cita Islam dalam politik kenegaraan. Fatwa Persis disosialisasikan kepada seluruh umat Islam dan khususnya untuk anggota Masyumi dan Persis. Di antara isi fatwa tersebut adalah:

1. Pemilihan umum adalah hakim yang akan memutuskan dasar negara dan hukum yang akan berlaku dalam negara Republik Indonesia maka mengadakan pemilihan umum untuk membentuk parlemen dan dan konstituante adalah wajib hukumnya.
2. Untuk membentuk sebuah negara berdasarkan Islam wajib hukumnya. Oleh karena itulah wajib bagi seluruh muslim laki-laki dan perempuan turut serta berjuang dalam pemilihan umum.
3. Wajib bagi seluruh kaum muslimin memilih calon-calon wakil rakyat yang bercita-cita Islam dan sebaliknya haram memilih calon-calon wakil rakyat yang anti cita-cita politik Islam
4. Seluruh umat Islam harus menggalang persatuan dan kerja sama untuk menjamin kemenangan Islam.[189]

Fatwa-fatwa moderat dalam memperkuat demokrasi terus berkembang puncaknya pada masa reformasi di mana pergulatan kelompok-kelompok Islam dalam menghadapi persoalan *siyāsah* begitu gencar khususnya dilakukan lembaga-lembaga fatwa seperti Komisi fatwa MUI, Bahtsul Masa'il, Majelis Tarjih Muhammadiyah, Dewan Hisbah Persis, Dewan syariat PKS dan lembaga fatwa lainnya. Dan salah satu metodologi yang di anggap ampuh untuk menjawab persoalan persoa-

189 Pemikiran Isa Anshary tersebut didukung oleh fatwa alim ulama dalam Muktamar Alim Ulama dan Mubalig Islam se-Indonesia pada tanggal 11-15 April 1953 di Medan. Lihat: *Ibid*., h. 84-85.

lan baru adalah pendekatan maslahat atau yang dikenal dengan ijtihad *istiṣlāhī*di mana wilayah nalar lebih dominan. Oleh karena itu dimungkinkan adanya perubahan fatwa dan hukum dalam menghadapi kasus-kasus baru karena perbedaan maslahat, kondisi dan dinamika ilat dan hikmah hukum. Misalkan persoalan demokrasi di dalamnya banyak persoalan yang telah mengambil alih perhatian para fukaha kontemporer dan perdebatan karena bagaimana pun sebuah tradisi luar ketika masuk dalam masyarakat muslim akan menjadi ketegangan.

Penutup

Fatwa bagaimana pun merupakan daya kreasi manusia yang dilakukan melalui pergumulan secara intelektual dan sosial. Pergumulan secara intelektual biasanya memperlihatkan mata rantai atau ketersambungan antara satu gagasan dengan gagasan-gagasan sebelumnya, sedangkan pergumulan secara sosial adalah faktor-faktor luar yang diduga menjadi faktor lahirnya suatu gagasan. Oleh karena itulah Perubahan hukum Islam dalam persoalan *ijtihādiyah* itu perlu, untuk menyesuaikan dengan konteks zaman sekaligus dengan karakter masyarakatnya. Sehingga fatwa keagamaan khususnya menyangkut kehidupan sosial dan politik yang ada di Arab Saudi misalkan tidak bisa sepenuhnya diterapkan di Indonesia karena masyarakat Indonesia memiliki karakter sendiri. Di sinilah dibutuhkan fatwa keagamaan yang moderat untuk menjawab memperkuat sistem politik yang demokratis yang berdasarkan prinsip keadilan, kebebasan dan sikap toleran terhadap agama yang lain.

Bagian IV:
Diskursus Penggunaan Fatwa dalam Meguatkan Islam Moderat (Islam *al-Wasaṭiyah*)

Fatwa di dalam Dunia Klasik dan Modern: Pentingnya bagi *al-Wasaṭiyah*

Syafiq Hasyim

Pada sesi pertama ini kita akan mendengarkan penjelasan dari Prof. Khalid Masud dan Prof. Zahia JouIrou. Prof. Khalid Masud sebagaimana kita ketahui, beliau ada ahli usul fikih dan terkenal dengan tulisan-tulisannya mengenai penggunaan maslahat, terutama tentang al-Shāṭibī, karena disertasi beliau tentang itu. Kemudian pernah menjadi Kepala Ideologi Islam Pakistan pada zaman Presiden Musyarad setelah pensiun menjadi pengajar di Universitas Leiden, pada waktu itu beliau menjabat sebagai Direktur ISIM. Sekarang menjadi Hakim Agung di Pakistan.

Kemudian Prof. Zahia adalah seorang Profesor dalam bidang Islamic Studies di University of Tunisia. Beliau baru saja menerbitkan buku menarik dan penting. Saya juga mendapatkan buku ini Prof. Khalid Masud tahun yang lalu. Beliau juga membawa buku dua eksemplar untuk kita. Judul bukunya, *al-Iftā' bayn Siyaj al-Madhhab wa Ikrāhah al-Tārīkh*. Secara umum buku ini berisi tentang fatwa, tetapi mengambil *setting* di mana ibn Rushd hidup pada saat itu. Beliau berdua ini akan memberikan *overview* sebentar bagaimana sesungguhnya fatwa dalam dunia klasik dan modern. Apakah mungkin fatwa itu menjadi basis dan dasar menciptakan *wasaṭiyah*. Sebab selama ini kecenderungan yang dipelajari dan didengar, fatwa tidak berada di tengah, tapi berada di pinggir sebelah kanan dalam pengertian fatwa lebih banyak bicara hal normatif dan ortodoksi. Sementara dalam hal *wasaṭiyah* ini tidak selalu mendapatkan pijakan dari hal yang ortodoksi.

Saya kasih contoh, orang secara umum melihat MUI memiliki dampak terhadap penciptaan konservatisme. Tapi banyak orang lupa bahwa MUI juga memiliki corak fatwa yang *wasaṭiyah*, sebagaimana fatwa tentang terorisme, hak-hak perempuan, dan banyak fatwa lagi. Fatwa yang bagus ini tidak pernah keluar dan diekpos di publik, sehingga kita merasa sulit mencari fatwa yang mendukung *wasaṭiyah*.

Kita akan mendengar penjelasan dari Prof. Khalid Masud dan Zahia tentang masalah ini. Masing-masing berbicara dua puluh menit dulu karena nanti masih ada sesi lanjutan.

Khalid Masud

Persoalannya sudah dijelaskan oleh Syafiq Hasyim sebelumnya. Saya punya dua presentasi hari ini sebenarnya. Yang pertama saya akan membahas dengan singkat isu tentang pembuatan fatwa dan mengapa kita harus menghubungkannya dengan *wasaṭiyah*. Kemudian presentasi kedua, konsep *wasaṭiyah* itu sendiri. Kenapa ini penting, saya harus menekankan bahwa fatwa sudah berubah sekali sejak tradisi al-Qur'an dulu.

Fatwa berubah dalam hal relasi negara, institusi, komunikasi, masyarakat, dan pemerintahan, dan seluruh aspeknya. Tidak hanya perubahan pada dampak pada fatwa tapi juga ciri fatwa sendiri. Saya akan membahas ini sesuai kemampuan saya. Karena fatwa sangat kompleks, terlalu ringkas kalau dijelaskan dalam dua puluh menit.

Fatwa pada awalnya merupakan pendapat lisan untuk merespons pertanyaan dengan tujuan untuk menjelaskan situasi dan memberi opini hukum. Dalam bentuk tradisional/lisan, komunikasinya berbentuk langsung, kepada orang yang bertanya dan mufti langsung memberi jawaban kepadanya. Dalam bentuk tulisan disajikan dalam bentuk tertulis, kebanyakan ditulis oleh orang yang paham bahasa fatwa dan hukum. Terkadang ada kesalahpahaman dalam transformasi fatwa dari lisan ke tulisan.

Dalam era modern, media fatwa juga berubah, berubah dari media cetak, elektronik, dan sekarang media sosial/*online*. Saya tidak tahu lagi media apalagi ke depannya. Setiap tahapan dari fatwa hampir mengalami perubahan.

Fatwa lisan atau tulisan misalnya itu hanya berkaitan dengan orang yang bertanya dan ditanya. Sementara kalau di era media, ketika itu ditanyakan, itu sudah menjadi publik. Fatwa pada zaman dahulu, mufti hanya menjawab pertanyaan berdasarkan situasi orang bertanya dan

jawaban itu hanya ditujukan pada pihak tertentu, khususnya orang yang bertanya. Sementara di era media sekarang itu sudah menjadi ranah publik

Karakter fatwa sekarang juga sudah mengalami perubahan karena mufti tidak mendapatkan penjelasan detail soal situasi, latar belakang, dan konteks. Sementara masyarakat semakin ambigu karena fatwa tidak lagi ditujukan pada kelompok tertentu, tapi kepada ranah umum, apalagi kalau fatwa tersebut dipahami oleh orang yang berbeda. Di TV dan media sosial misalnya, mufti tidak tahu ke mana fatwa tersebut diarahkan. Dengan demikian, fatwa berhubungan erat dengan hukum, masyarakat, dan negara yang karakteristiknya juga mengalami perubahan.

Fatwa semakin menarik di masa modern, khususnya dalam *setting*-an kolonial. Saya berikan contoh dari India, ketika Inggris menjajah India ada masalah di sana. Karena mereka diatur berdasarkan hukum Islam dan kemudian bagaimana posisi hukum Inggris di sana. Ketika itu Inggris ingin menerapkan kebijakan satu hukum di sana, yaitu hukum Inggris. Namun William Hunter menasihati kalau hanya ada satu hukum, mereka akan menganggap negara ini sebagai *dār al-kufr*, karena bukan berdasarkan hukum Islam. Sehingga mereka tidak akan menaati hukum Inggris. Kemudian akhirnya diambil kesimpulan bahwa orang India dan ulama berwenang diberi kesempatan membuat fatwa.

Syaikh Abdul Aziz di sana mengatakan bahwa negara ini bukan *dār al-harb* dan tidak menyatakan Inggris sebagai musuh. Dalam hal ini, orang yang berwenang dalam mengeluarkan fatwa hampir sama dengan Paus. Dengan demikian, ada latar belakang di balik fatwa yang keluarkan. Dan itu didasarkan pada doktrin lain, yaitu politik dan menguntungkan pemerintah.

Fenomena ini tidak hanya umum bagi orang Eropa, tapi juga masyarakat muslim, karena posisinya hampir sama dengan Paus. Misalnya, ketika Imam Khomeini mengeluarkan pernyataan dan disiarkan ke banyak orang, itu dipahami sebagai perintah. Padahal kalau orang

mengerti fikih tidaklah demikian.

Ini mengubah kondisi awal fatwa yang bersifat pribadi, kemudian berubah kepada aspek yang lebih luas lagi. Sehingga setelah masa kolonial, kekuatan politik diambil semua dari muslim. Islam mulai digunakan untuk politik dan karena agama itu masih pribadi, maka wewenang mengeluarkan fatwa diambil pihak swasta. Ketika ini diambil mufti itu menjadi problematik. Fatwa dijadikan sebagai fatwa terhadap sekte-sekte tertentu. Fatwa berujung pada privatisasi dan berdampak pada perubahan fatwa dan karakteristiknya.

Ada upaya untuk menghentikan privatisasi fatwa dan kemudian timbul pertanyaan apa itu fatwa yang baik dan siapa yang berhak memutuskan. Di Mesir ada suatu gerakan yang melawan dan mengusulkan agar terjadi agar dialog dengan masyarakat, yang menekankan pada toleransi dan tidak mendukung kekerasan. Kemudian gerakan ini diikuti negara lain, seperti Pakistan, Malaysia, dan Indonesia, yang sama-sama mengusulkan Islam moderat.

Ini menunjukkan telah terjadi perubahan dalam fatwa, kemudian ada keinginan dan kebutuhan untuk me-*review* fatwa dan politisasi fatwa. Jadi kita akan melihat bagaimana problem fatwa. Ketika al-Qur'an menggunakan istilah fatwa, *iftā'* berati memperjelas sesuatu dan *istiftā'* minta penjelasan. Masa periode al-Qur'an ada pertentangan di sana, ketika Tuhan berbicara dalam konteks fatwa, fatwa bukan diberikan Tuhan, tapi melewati Nabi Muhammad. Dengan kata lain, Tuhan memberikan hal tersebut dan butuh penjelasan.

Ada kewenangan di balik fatwa dan Nabi pun dilatarbelakangi oleh kekuatan ilahi. Fatwa bukan berasal dari pihak penguasa, tapi dari orang-orang yang mengetahui hadis dan juga praktisi budaya lokal. Karena reformis al-Qur'an ini sebagai reformasi dari praktik dari jahiliah. Jadi harus membedakan mana yang baik dan buruk. Jadi yang baik harus diteruskan, dan perbuatan yang buruk dilarang.

Dalam buku *Adabul Fatwa*, fatwa diperuntukkan bagi orang yang ahli. Aturan teknisnya sangat detail. Memang tidak disebut sebagai hukum, tapi adab. Semacam kode etik bagi mufti.

Pada masa dulu, fatwa dijaga agar tidak dikontrol oleh negara. Imam Mālik misalnya, tidak mau ketika pendapatnya dijadikan hukum negara, karena masih banyak ulama yang alim di sana. Pada era modern, fatwa mengalami perubahan karena negara sebagai legislatornya. Fatwa berubah dari ranah privat menjadi kekaisaran melalui legislasi. Di mana mufti dikontrol oleh negara. Ketegangan terjadi lagi. Hukum di masa kolonial direformasi. Hukum tradisional dan hak perempuan juga berubah. Ini yang saya sebut dengan nasionalisasi syariat.

Setiap daerah memiliki keunikan sendiri. Jadi tidak harus mengikuti mazhab. Nasionalisme menggantikan kekaisaran Islam. Bahkan sekarang kenegaraan menggantikan agama Tapi tidak bisa memutuskan hal-hal tentang agama,dan ini akhirnya menghasilkan rasialisme.

Semua elemen ini, kemudian yang terjadi adalah hukum modern tidak ada hubungannya dengan moralitas dan lain-lain. Hal ini membuat fatwa menjadi problematik di level negara dan positivisme hukum. Semua diprediksi bahwa agama tidak punya arti lagi dalam hukum dan mufti tidak punya peran lagi. Lalu apa yang terjadi? Pengaruh fatwa menjadi makin penting dan dipolitisasi.

Para mufti karena dihadapkan pada tantangan modern, mereka tidak kompeten semua persoalan modern, sehingga mereka bersifat kolektif. Sehingga banyak terjadi perubahan. Fatwa menjadi penting tidak hanya secara sosial, tapi juga politik. Karena pemerintah harus berkonsultasi pada mufti.

Pada tahun selanjutnya, slogan dari negara Islam adalah pemahaman tentang konsep hukum membuat orang menulis mengenai hukum. Pembatasan fatwa menggantikan juga hukum pribadi di abad 20. Ada juga beberapa di sektor swasta dan ada tantangan globalisasi dari hukum. Secara global juga ada masalah mengenai hak asasi manusia. Terutama fikih banyak mengalami kontradiksi.

Kita berada pada era di mana fatwa menjadi sesuatu sangat penting, tapi juga ketidakadaan yurisprudensi pada fatwa ini. Satu hal yang terjadi misalnya *fiqh al-aqaliyah*. Mereka tinggal di sana dan tidak kembali. *Aqalliyah* diminta mengikuti hukum Islam. Pandangan

ekstrem mengatakan mereka harus mendirikan negara Islam di mana Anda tinggal. Muslim negara Barat meminta hukum Islam didirikan di sana, tapi hal yang sama tidak terjadi di negara mayoritas muslim di mana nonmuslim minoritas.

Ini menjadi isu yang sangat besar. Negara muslim yang besar, termasuk Indonesia, berkumpul untuk mengeluarkan deklarasi bersama terkait posisi nonmuslim dan jihad.

Pakistan juga sudah mengeluarkan deklarasi bahwa tidak akan ada privatisasi fatwa dan kontrol negara, harus diorganisasikan, di Indonesia juga ada organisasi fatwa. Perkembangan ini terjadi karena kita dilema, sebab ada hukum barat dan yurisprudensi Islam juga tidak bisa memberikan solusi. Itulah kenapa kita harus duduk bersama untuk mendiskusikan yurisprudensi ini.

Saya akan mendiskusikan terkait *wasaṭiyah* di presentasi selanjutnya.

Zahia Jouirou

Pertama saya minta maaf karena Bahasa Inggris tidak terlalu jelas. Karena saya adalah berasal dari Arab dan saya mempelajari bahasa Arab selama 35 tahun dan bahasa kedua saya adalah Bahasa Prancis. Saya akan bicara mengenai fatwa dan perubahan sosial. Bagaimana perubahan sosial menjadi penting dalam hukum Islam.

Makalah ini dibuat untuk menganalisa perkembangan hukum Islam di era modern, bagaimana Islam mengadopsi undang-undang yang ada, dan bagaimana undang-undang ini berada dalam situasi yang baru.

Saya akan menyajikan pandangan terkait pertanyaan tersebut, terutama pandangan yang berkaitan dengan pemikiran hukum Islam yang harus dikembangkan dan kemudian menjadi relevan dalam kondisi modern saat ini. Kemudian sistem hukum Islam memiliki kemampuan sendiri dikembangan dalam situasi apapun. Memang dalam sebagian pandangan ekstrem mengatakan hukum Islam tidak bisa disesuaikan dengan masyarakat modern.

Sebelum bicara mengenai pandangan tersebut, kita harus mengetahui sejarah pembuatan fatwa, karena sudah berlangsung lama. Di periode ini kita tidak bisa bicara *iftā'* dan kebebasan. Dan fatwa yang diinstusionalkan dan terkait dengan isu yang muncul dengan mufti yang merujuk terhadap kebudayaan, dan bahkan fatwa yang merujuk pada zaman praislam yang merespons terhadap pertanyaan muncul mengenai masalah sosial yang ada.

mufti memiliki kemiripan dengan hakim. Pada saat periode tersebut mufti memiliki kemampuan untuk langsung menyentuh sumber hukum dan untuk memberi solusi terhadap pertanyaan yang muncul yang diberikan kepadanya oleh masyarakat

Setelah periode ini muncullah periode institusionalisasi terhadap fatwa. Institusionalisasi adalah sistem hukum Islam yang dilembagakan dan dikarakteristikkan dengan munculnya keilmuan Islam dan ahli hadis dan juga oleh kemunculan mazhab. Dan pelembagaan fatwa merupakan bagian dari gerakan ini.

Dari periode ini, kita bisa membedakan dua masa: ijtihad dan taklid. Imitasi selama momen ijtihad dari abad tiga sampai sembilan banyak sekali fakih dan *uṣūlī*yang menentukan mengenai kualitas seorang yang bisa dipanggil sebagai mufti. Ada kategori mufti mukalid adalah mufti yang meniru mujtahid, karena tidak memiliki kemampuan untuk melihat dan menganalisa langsung sumber-sumber fatwa.

Mulai abad ke 14, kami mulai bicara mengenai ijtihad dan periode ini dibicarakan dengan kemunculan undang-undang di banyak negara Islam, mulai ada perumus undang-undangeksklusif dan mufti menjadi berkurang jumlahnya pada saat pertengahan abad 19 dan pertengahan abad 20 kita tidak bisa lagi membedakan ada kekurangan fatwa, karena ada undang-undang negara yang diterbitkan.

Abad selanjutnya ini dinamakan *shahwah*, kami mengamati di awal abad 21 kami mulai berbicara tentang "*fawdah iftah*" dalam bahasa Arab, di masa ini semua orang bisa mengeluarkan fatwa. Terutama lewat media sosial, di mana semua orang memiliki laman di *website*. Kekacauan fatwa ini menjadi masalah bagi masyarakat Islam dan neg-

ara. Karena di berbagai kasus ada kontradiksi yang terjadi. Antara undang-undang negara dan rekomendasi yang diberikan oleh mufti.

Kemudian fatwa ini dilembagakan, ini tergantung pada muftinya, kalau bagus akan diikuti banyak orang, kalau tidak memiliki kemampuan yang kuat, maka fatwa itu tergantung kepada mufti yang menerbitkannya.

Kita bicara mengenai sumber fatwa dan kualifikasi mufti dari abad ketiga kita tahu bahwa Imam Shafiʿī memenuhi syarat mujtahid. Mujtahid bisa menjadi mufti. Beliau harus memiliki keahlian dan juga pengetahuan yang sama dengan mujtahid, dan juga pengetahuan mengenai al-Qur'an. Dan juga pengetahuan sunnah dan bahasa Arab.

Orang tersebut harus menjadi ahli dalam hukum dan sangat umum di periode ini bahwa saat akan menerbitkan fatwa, mufti, tidak hanya mengikuti apa yang harus ada dan juga harus merujuk pada generasi pertama ijtihad. Karena fatwa ini harus diatur dalam usul fikih, sesuai dengan al-Qur'an, sunnah, ijmak, dan *qiyās*.

Jika seorang mufti mujtahid mengeluarkan fatwa harus mengkaji melalui al-Qur'an dan sunnah, dan juga harus ada kajian legal sebelum menerbitkan fatwa.

Kemudian selain itu, ada juga pengetahuan cabang yang harus dirujuk di mana berbeda dari mazhab ke mazhab lain, misalnya, maslahat, *maṣlaḥah mursalah*, dan banyak sekali sumber pengetahuan kedua yang bisa dirujuk mufti, dan mereformulasikan pengetahuan tertentu.

ijtihad memberi peluang untuk menerbitkan fatwa. Setelah periode tersebut, kita masuk dalam kategori mufti berikutnya. Mufti mujtahid *mustaqil*, mujtahid *fī al-madhhab*, mufti mukalid.

Seorang mufti yang memiliki pengetahuan dan lemah dalam metodologi, maka jika ada kasus yang belum diselesaikan ini dinamakan dengan mukalid, pertanyaan yang muncul, bisakah mufti mukalid mengeluarkan fatwa?

Pada era modern, kisaran abad 18 sampai 19, mulai bermunculan kasus-kasus baru dalam ranah ekonomi dan sosial, misalnya bagaimana hukum wakaf dari harta bergerak, musik, dan lain-lain. Sehingga

panggilan untuk jihad mulai disuarakan oleh reformis modern untuk mencari mufti legal terkait kasus tersebut. Pada periode ini, muncul wacana terbukanya pintu ijtihad. Ada juga isu kodifikasi hukum Islam oleh negara.

Pertanyaan signifikan adalah apakah hukum Islam bisa beradaptasi terhadap perubahan kondisi. Itulah sebabnya, ketika masuk periode modern, kita menemukan banyak sekali pandangan yang menyatakan bahwa kita harus menggunakan *maqāṣid al-sharīʿah* sebagai kerangka analisis, jadi bukan hanya kajian legal, tapi harus menggunakan *maqāṣid al-sharīʿah*.

Karena tidak cukup menggunakan undang-undang legal dalam menghadapi situasi baru dan juga tidak bisa diselesaikan hanya dengan menggunakan *qiyās.* Dalam menggunakan *qiyās* harus ada presedennya, sementara ada banyak persoalan baru yang tidak ada presedennya dalam teks. Sebab itu, para ahli mulai banyak bicara mengenai ijtihad baru di mana mereka berusaha mencari pengetahuan baru, dan menggunakan *maqāṣid al-sharīʿah* dan maslahat, bukan sekedar merujuk kajian legal.

Syafiq Hasyim

Mungkin ada dua tanggapan dari peserta, terutama terkait pernyataan Prof. Zahia yang mengatakan *qiyās* tidak bisa lagi digunakan untuk merespons persoalan, karena dalam *qiyās* harus ada presedennya, sementara ada banyak persoalan yang presedennya sudah tidak ada lagi. Di Indonesia misalnya, *qiyās* sudah dikembangkan sehingga menjadi relatif modern, contohnya konsep *ilhaq masā'il bi naẓā'irihā*. Ini adalah salah satu ijtihad Islam Nusantara, yang sebetulnya sudah digunakan MUI sejak 2000-an.

Kalau ada yang mau komentar, silakan.

Ulil Abshar Abdalla

Saya sangat menikmati presentasi anda berdua. Saya punya pandangan pribadi mengenai *iftā'* dan fatwa serta hubungannya dengan

Islam moderat. Pendahuluan tadi yang disajikan Prof. Khalid Masud, ada permasalahan fatwa di satu sisi dengan prinsip *wasaṭiyah*. Saya punya pendapat yang berbeda. *Wasaṭiyah* adalah ciri dari fatwa tradisional.

Permasalahannya bukan pada *iftā'* tradisional, tapi *iftā'* baru yang dikeluarkan para fundamentalis, seperti Aiman Zawahiri. Penerbitan fatwa jenis baru ini menjadi problematik. Fatwa baru ini bukan merujuk pada fatwa tradisional yang kita tahu. Jadi masalahnya bukan fatwa tradisional, tapi fatwa jenis baru.

Kita lihat al-Azhār, banyak fatwa yang dikeluarkan al-Azhār, memang kuno, tapi tidak dikeluarkan fundamentalis radikal. Ini pengamatan saya.

Kedua, saya ingin mengomentari terkait pendapat Prof. Zahia. Saya sepakat dengan apa yang beliau sampaikan. Ini presentasi bagus sekali. Anda tahu ada dilema antara masyarakat Islam saat ini. Dilema ini tidak akan hilang. Saya tidak tahu bagaimana dilema ini akan menguap. Mayoritas masyarakat Islam ingin sesuai hidup dengan moral Islam, tapi hidup di sisi lain situasi yang berbeda. Mereka hidup dalam situasi yang tidak memiliki preseden dengan moral Islam. Beda dengan khalifah masa lalu. Ingin hidup sesuai Islam, tapi situasi politik tidak memungkinkan. Saya tidak tahu bagaimana menjelaskan ketegangan tersebut.

Lena Larsen

Saya ingin berkomentar mengenai fatwa dan terkait *wasaṭiyah*. Dari penelitian saya tentang fatwa Eropa, saya menemukan buku menarik sekali ditulis oleh Yusuf al-Qaraḍāwī, karena dia menjelaskan alasan dan tujuan penulisan buku tersebut. Penulis buku tersebut merasa prihatin dengan sahwah dan banyaknya pengeluaran fatwa dan penyajian norma.

Karena fatwa itu harus dikeluarkan, bagaimana jika tidak ahli mengeluarkan fatwa? Saya melihat ini sebagai hasil dari demokratisasi dan akses terhadap pengetahuan. Dengan adanya publikasi majalah,

di mana dulu orang menulis di atas kayu, kemudian berubah menjadi kertas, dan seterusnya.

Khalid Masud

Saya akan menjawab dengan singkat, saya punya jawaban lebih lengkap di presentasi kedua. Anda sudah menganalisanya dengan baik. Fatwa fundamentalis berasal dari tradisi mereka. Kesalahannya ada pada tujuan. Maka dari itu, *wasaṭiyah* harus juga berada dan mengacu pada *maqāṣid*.

Problemnya masih ada dalam *qiyās*. *Qiyās* ini mulai dari Imam Shafiʿī ini bukanlah sebatas *logical*, tapi suatu yang lebih luas. Sebenarnya, metode ijtihad ini melalui proses yang ketat dan kekuatan hukumnya menjadi hilang.

Masalah kedua yang diajukan Ibu Lena, awalnya mufti pada tradisi awal, mereka memiliki persyaratan yang sangat ketat. Jadi meskipun ada orang yang ahli dalam sastra, musik, dan lain-lain, mereka itu masih dianggap awam. Ini masalah. Kemudian mufti juga tidak diberikan pertanyaan oleh orang yang bersangkutan secara langsung, tapi dia hanya menerima pertanyaan dan menjawab langsung. Mereka menggunakan masa lalu untuk menjawab masalah hari ini.

Zahia Jouirou

Mafhum *wasaṭiyah* bukan hanya ilmi, tapi juga situasional. Sesungguhnya syariat tidak hanya berkaitan dengan ibadah dan akhlak, tapi juga *qanūn* dan relasi sosial. Ini satu sisi. Ada pendapat lain, ada yang berpendapat bahwa syariat *ṣālih li kulli zamān wa makān*, dan mampu menjawab seluruh masalah yang ada.

Kemudian masalah tidak selamanya dari mufti, tapi kita tidak merapikan dan mengatur orang yang minta fatwa. Solusinya, kita harus pindah dari pengetahuan tradisional kepada pengetahuan baru yang lebih sempurna. *Maqāṣid* sudah diawali oleh al-Shāṭibī, dia beralih dari usul fikih kepada filsafat *tashrīʿ*. Kita perlu juga beralih pada metode yang berlandaskan filsafat *tashrīʿ*. Maslahat tidak hanya berlandaskan

teks, tapi juga menggunakan akal. Hal ini sudah dilakukan Muktazilah.

Syafiq Hasyim

Kita akan istirahat sekitar 10 menit. Nanti akan dilanjutkan pada sesi berikutnya. Terima kasih

Prinsip Pembuatan Fatwa bagi Moderatisme Islam (*al-Wasaṭiyah*): "Fatwa yang Buruk" dan "Fatwa yang Baik"

Dadi Darmadi

Perkenalkan nama saya, Dadi Darmadi, saya dosen di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Mohon izin untuk satu jam setengah ke depan kita akan berdiskusi mengenai status topik yang menarik dalam sesi ini prinsip pembuatan fatwa bagi moderatisme Islam atau Islam *wasaṭiyah*. Kita secara spesifik akan melihat fatwa yang baik dan fatwa yang buruk. Mungkin itu menjadi permasalahan tersendiri apakah benar ada fatwa yang baik dan fatwa yang buruk.

Telah hadir di tengah kita tiga narasumber. Saya akan bacakan nama lengkapnya sesuai dengan urutan presentasinya. Pertama, KH. Dr. Imam Nakha'i, kemudian diikuti presentasi kedua oleh Prof. Dr. Musdah Mulia, dan yang ketiga, *last but not least*, Prof. Khalid Masud, yang sudah dari tadi siang bersama kita di depan.

Baik, untuk sesi ini, saya sekilas membaca TOR itu sangat menarik sekali, di mana di tengah pergulatan ideologis, perdebatan teologis, berbagai isu yang seolah-olah membelah pandangan dan sikap masyarakat di Indonesia, fatwa menjadi sebuah faktor yang sangat penting.

Kita lihat beberapa tahun terakhir, produksi fatwa dari berbagai lembaga resmi, seperti MUI, bukan hanya banyak, tapi juga kontekstual. Berbagai isu dibahas. Dari sekian banyak itu, tentu ada saja ada beberapa fatwa yang masih diingat oleh teman-teman, terutama di kalangan aktifis Islam seperti kita. Ada beberapa fatwa yang kontroversial, misalnya tahun 2005 ada fatwa dari MUI yang mengharamkan Pluralisme dan sebagainya. Mungkin nanti Mas Ulil bisa memberikan *background* tentang hal itu atau tentu saja kita juga ada Prof. Musdah di sini.

Kemudian ada juga fatwa tahun 2012 tentang larangan mengucapkan selamat natal. Tapi di luar itu, sebetulnya cukup banyak fatwa yang dianggap "baik", misalnya tahun kemarin Lembaga Bahstul Masa'il NU

mengeluarkan fatwa yang melarang kita menyampaikan ujaran kebencian dalam segala hal. Kemudian dari aspek lain, dari aspek gender misalnya, Majelis Tarjih Muhammadiyah menegaskan prinsip dasar pernikahan itu adalah monogami. Konsekuensinya, pengurus Muhammadiyah tidak boleh poligami.

Ini hal-hal menarik dan sangat kontekstual dengan diskusi mengenai Islam moderat. Untuk yang pertama, saya mengundang KH. Dr. Imam Nakha'i, beliau lahir di malang 1970, beliau dosen Mahad Ali Situbondo, meraih s3 di UIN Surabaya, kemudian sekarang di Jakarta dan menjabat Komnas Perempuan.

Imam Nakha'i

Saya terpaksa menggunakan Bahasa Indonesia, karena memang tidak bisa Bahasa Inggris. Sesi pertama tadi sudah dipaparkan Prof. Zahia bahwa ada problem fatwa, tidak hanya pada mufti tapi juga ada *mustaftī*.

Kalau boleh saya petakan, dari sesi pertama tadi, problem fatwa setidaknya ada di tiga ruang. Pertama, perubahan fatwa, biasanya fatwa itu dikeluarkan untuk menjawab persoalan faktual dan baru, atau *al-masa'il al-waqi'iyah al-lati waqa'at fī'l*, bergeser pada sekarang fatwa itu tidak hanya menjawab persoalan yang faktual, tapi juga menjawab persoalan pengandaian, bahkan masalah *hoax* pun dijawab sekarang.

Ini problem serius, hal-hal yang belum jelas yang terjadi di ruang sosial itu juga kadang-kadang direspons oleh mufti. Ini melahirkan fatwa yang ceroboh. Misalnya, bagaimana hubungan Via Vallen dengan Pak Kiai siapa. Padahal belum ada. Ini fatwa yang menimbulkan problem.

Kedua, perubahan dari individu ke ruang publik. Dulu fatwa sangat individu. Misalnya, dulu ada fatwa al-Rammli, fatwa ibn Taymiyah, fatwa al-Nawāwī, dan seterusnya. Sekarang fatwa itu justru dilembagakan oleh kelompok. Misalnya, MUI, Muhammadiyah, NU, Persis, dan seterusnya menjadi lembaga fatwa yang tentu saja daya ikatnya jauh

lebih kuat daripada fatwa yang dikeluarkan individu.

Ketiga, perubahan dari fatwa yang tidak mengikat menjadi mengikat. Sebagaimana disampaikan sebelumnya, fatwa merupakan opini keagamaan yang disampaikan oleh orang yang sudah memenuhi persyaratannya. Karena fatwa itu pendapat ulama mestinya tidak mengikat. Tapi kemudian saat ini sepertinya fatwa itu harus mengikat secara moral. Karena kalau tidak mengikat nanti dianggap sesat, tidak boleh dikuburkan di kuburan tertentu, tidak boleh dishalatkan di masjid tertentu, dan seterusnya.

Itu perubahan fatwa. Berikutnya adalah perubahan kapasitas. Bahwa ada keterbatasan metodologi fatwa misalnya. Hal ini akan kita bicarakan setelah ini, metode fatwa mana yang mampu menjembatani antara sudut kanan dan sudut kiri.

Misalnya, tadi disebutkan, Prof. Zahia, ada pertanyaan mendasar, apakah *maqāṣid* atau maslahat di luar teks, artinya, apakah akal mampu mengetahui kemaslahatan tanpa panduan teks, atau kemaslahatan dan kebaikan itu berada dalam wadah teks. Selama ini ada jawaban yang menciptakan pola polarisasi. Misalnya, ulama klasik mengatakan, *al-nuṣūṣ aw'iyatul maṣālih*/teks adalah wadah kebaikan. Tidak ada kemaslahatan dan kebaikan di luar teks. Di sisi lain, ada kelompok lain yang kemudian mengatakan bahwa akal sepenuhnya mampu mengetahui kemaslahatan tanpa bimbingan teks atau rasul. Ini saya kira sudut yang berbeda dan itu bukan *wasaṭī* menurut saya.

Kemudian ada juga problem pengetahuan bahasa Arab yang kurang mendalam menurut saya. Ini adalah problem kapasitas. Sebetulnya, usul fikih sudah menyajikan kajian Bahasa yang mendalam, hanya saja dalam memahami teks, pemahaman mendalam terhadap teks itu tidak dipakai. Misalnya, saya jarang pemikir Indonesia yang jarang melihat kajian ini. Ada teks yang disebut lafal *kulli*, yaitu lafal yang memiliki makna dalam ruang sosial yang beragam. Lafal *kulli* ada dua: *mutawathi'* dan *musyakik*.

Mutawathi' itu kalau satuan maknanya memiliki kesamaan. Misalnya, lafal insan/manusia. Manusia disebut lafal *kulli* karena maknanya

banyak. Misalnya, Mas Syafiq manusia, Prof. Zahia manusia, Mas Dadi manusia, pertanyaannya lebih manusia mana di antara orang–orang ini? Sama manusianya, tidak ada perbedaan.

Tapi juga ada *kulli* yang *mushaqqiq*, maknanya banyak, tapi tingkatannya beda. Misalnya, lafal putih, maknanya banyak, ada yang putih sekali dan ada yang putih sedikit.

Pemahaman seperti ini misalnya kalau kita coba terapkan dalam memahami lafal musyrik atau kafir. Dalam al-Qur'an dikatakan,

"Bunuhlah orang musyrik". Musyrik itu *kan man asyraka*,orang yang syirik. Yang disuruh perangi dalam al-Qur'an itu musyrik yang mana? Yang warnanya seperti apa? Musyrik murni, atau musyrik seperti orang Bali misalnya? Dan lain-lain.

Ini saya kira juga penting dalam kajian kebahasaan. Masih banyak lagi. Ini hanya sekedar contoh. Kajian seperti ini dalam usul fikih sudah disediakan, hanya memang tidak didalami. Ahok dikatakan kafir misalnya, itu kafir yang mana? Sehingga itu juga berpengaruh pada pimpinan, yang tidak boleh memimpin itu kafir yang mana? Itu keterbatasan dalam memahami Bahasa. Ini juga akan menimbulkan problem.

Berikutnya, penggunaan sumber-sumber teks untuk fatwa itu juga beda-beda dan melahirkan problem. Maka sebagian ulama mengatakan, hakikat ikhtilaf itu bersumber dari dua hal: menggunakan sumber dan bagaimana cara memahami sumber yang dirujuk.

Ruang selanjutnya yang menjadi akar problem fatwa adalah bagaimana membawa fatwa yang dirumuskan dalam konteks tertentu itu ke dalam konteks saat ini. Itu nanti disebut dengan problem *taḥqīq al-manāṭ*. Ada banyak fatwa yang dirumuskan dalam konteks tertentu untuk menjawab masalah tertentu dengan dinamika tertentu, kemudian dibawa dalam konteks yang sama sekali berbeda. Ini saya kira yang menjadi akar dari problem fatwa itu.

Saya sudah coba menulis dan saya kira saya tidak akan merujuk tulisan ini. Saya akan menjelaskan secara singkat saja, bagaimana membangun fikih yang *wasaṭiyah*. Saya berangkat dari sebuah paradigma

mendasar bahwa kita semua sepakat, pijakan syariat adalah untuk kemaslahatan manusia. Ini sering dikutip pemikir manapun, termasuk fundamentalis sekalipun. Asas *wal mabna syariat li masalih al-'ibād fī al-ma'ash wa al-ma'ad*.

Ini kita semua sepakat. Tapi problemnya adalah, dalam bayangan saya, bagaimana memahami syariat itu. Dalam keyakinan saya, tidak ada moderatisme/moderatisasi di dalam satuan ayat al-Qur'an dan hadis Nabi. Dalam bayangan saya, tidak ada ayat dan hadis yang berdiri sendiri. Pandangan ulama berdiri sendiri, tidak ada yang moderat. Jadi, al-Qur'an dan hadis Nabi yang berdiri sendiri-sendiri tidak ada yang moderat.

Moderat bagi saya, kalau teks itu dipahami secara utuh dan kemudian diletakkan dalam ruang yang tepat. Baru itu bisa *wasaṭī*. Problem kita, bagaimana nanti kita akan menawarkan metode lanjutannya. Sebelumnya, saya ingin melihat *wasaṭiyah* dalam syariat Islam.

Saya sudah mencoba menelusuri pemikiran ulama terdahulu tentang bagaimana beliau mendefinisikan syariat itu. Saya kira soal *mafhum al-wasaṭiyah* sudah dijelaskan oleh Prof. Zahia. Dasar *al-wasaṭiyah* adalah ayat al-Qur'an. Ayatnya, al-Isrā' 29, al-Furqān 67, al-Isrā' 110, dan lain-lain.

Menurut kiai saya, *wasaṭiyah* itu sebenarnya pengertiannya ada dua: satu, bukan ini dan bukan itu, misalnya Islam itu bukan liberal dan bukan tradisional, tapi di antara keduanya. Maṣālih itu bukan semata diambil dari teks, dan juga bukan lepas sama sekali dari teks, tapi ada di perpaduan antara keduanya. Ada pengertian yang kedua, *wasaṭiyah* itu perpaduan antara dua hal. Misalnya, Islam itu perpaduan antara dunia dan akhirat.

Saya coba mengumpulkan *wasaṭiyah* dalam dua pengertian itu. Misalnya, perbedaan antara syariat dan fikih, mana yang Islam syariat dan fikih. Saya sebetulnya tidak setuju dengan pandangan ini. Karena memang ada orang yang membedakan antara syariat dan fikih. Syariat adalah al-Qur'an dan hadis. Kemudian, pemahaman ulama terhadap al-Qur'an dan hadis. Meskipun saya tidak setuju, tapi kategori ini san-

gat bagus dipakai sebagai pijakan mendasar.

Kemudian berikutnya, syariat antara *iʿtiqadī*, *khuluqī*, dan *ʿamalī*. Nanti ini kaitannya dengan Islam Nusantara. Sebagian tokoh ternama di Indonesia mengatakan, Islam nusantara hanya bisa disematkan pada fikih, bukan syariat. Islam Nusantara hanya bisa disematkan pada amaliah, tidak bisa disematkan pada *khuluqiyah* dan *iʿtiqadiyah*.

Selanjutnya syariat itu ada dimensi ketuhanan dan dimensi kemanusiaan. Syariat bukan hanya ketuhanan dan juga bukan hanya kemanusiaan. Tapi syariat itu memadukan di antara keduanya. Itu bagi saya *wasaṭiyah*.

Berikutnya, idealitas dan realitas. Ini yang banyak mewarnai Islam, dalam Islam ada *azimah* dan rukhsah sebagai wujud dari idealitas dan realitas.

Kemudian, ada syariat antara *taʿabbudī* dan *taʿaqqulī*. Mana yang *taʿabbudī* dan *taʿaqqulī*. Pada umumnya, ulama mengategorikan syariat ada yang *taʿaqqulī* dan *taʿabbudī*. *Taʿabbudī* adalah ajaran agama di mana Allah tidak memberikan ruang yang cukup pada akal untuk mengetahui rahasia di balik ketentuan itu. Bukan tidak ada rahasianya, tapi Tuhan tidak memberi ruang yang cukup. Kemudian *taʿaqqulī* adalah hukum-hukum Tuhan yang bisa dinalar akal manusia.

Kategori berikutnya, syariat antara *qaṭʿī* dan *ẓannī*.

Kategori hanya ingin menjelaskan bahwa ke-*wasaṭiyah*-an Islam itu kalau kita mampu mengumpulkan dua sudut-sudut tadi, karena kalau gagal, maka itu akan melahirkan kecenderungan Islam yang tidak moderat, yang terlalu keras dan bisa juga Islam yang liar.

Terakhir saya ingin menawarkan metodologi fikih *wasaṭiyah*. Meskipun sesungguhnya sudah dirumuskan oleh teman-teman di sini. Ada Cak Muqsith, Mas Ulil, Kiai Husein, dan Mas Syafiq juga sebetulnya tokoh-tokoh muda ini sudah merumuskan Islam *wasaṭī* itu. Dan juga sudah dibubukan dalam keputusan NU. Itu keputusan yang sangat bagus kalau dipakai menurut hemat saya.

Salah satu metodologinya adalah mengetahui kaidah *uṣūliyah*, ini sebuah keniscayaan. Bagi seorang mujtahid ini adalah keniscayaan.

Bagi orang yang tidak mengetahui kaidah *uṣūliyah*, apalagi bahasa Arab, sudahlah mengalah dulu dan jangan menjadi mufti. Cukup menyerahkan kepada tokoh-tokohnya.

Kedua, mengetahui asbabunnuzul, sebab turun ayat, ada sebab khas dan *'amah*. Asbabunnuzul khas berati konteks spesifik yang melatarbelakangi turun ayat. Sementara asbabunnuzul umum berati konteks sosial dan ekonomi ketika ayat itu diturunkan. Ada asbabunnuzul yang menarik, yang coba ditawarkan oleh beberapa pemikir, yaitu *asbāb al-nuzūl al-jadīd*, sebab *nuzūl*yang baru, artinya, kita membayangkan seakan-akan al-Qur'an diturunkan kemarin. Bagaimana membaca al-Qur'an dalam konteks yang baru.

Ketiga, bagaimana mengaitkan satu teks dengan teks yang lain. Kita tidak boleh membawa satu teks ke mana-mana, sementara ada teks lain yang diabaikan. Saya ingat Mbak Nur Rofi'ah sering mengatakan seperti ini, ada orang yang sering mengatakan menurut al-Qur'an, padahal sesungguhnya adalah menurut salah satu ayat al-Qur'an yang saya pilih.

Keempat, mengaitkan satu hukum dengan hukum lain. Ini juga penting. Misalnya, untuk konteks Aceh, mereka sangat semangat sekali untuk menerapkan hudud, semisal potong tangan, rajam, zina, cambuk, dan seterusnya. Tapi mereka melepaskan hukum lain yang berkaitan dengan hudud. Ayat yang berbicara mengenai potong tangan itu hanya satu ayat. Sementara ayat yang berbicara soal infak dan bagaimana menyantuni orang miskin ada puluhan ayat. Infaknya tidak pernah dilihat secara komprehensif, tapi potong tangan dilihat secara serius. Seakan-akan tidak potong tangan berate tidak Islam, tapi kalau tidak infak tidak masalah.

Terakhir, mengetahui *maqāṣid al-sharīʿah*. Ini menjadi catatan sangat penting. Terakhir sekali, soal *qiyās* yang tadi disebut Prof. Zahia. Di Indonesia sudah mulai berkembang bukan hanya *qiyās juzʿī*, yang mengacu pada satu asal, tapi juga berkembang *qiyāskulli* yang acuannya *maqāṣid al-sharīʿah*. Itu ternyata terinspirasi dari kitab-kitab klasik, misalnya dalam *al-mankhūl* karya al-Ghazālī, ketika masuk dalam *qi-*

yās justru yang disarankan adalah mengedepankan prinsip universal ketimbang hal-hal yang partikular.

Berdasarkan rujukan ini, dalam NU dikembangkan *qiyāskulli* untuk menjawab persoalan yang tidak ada rujukannya dalam teks secara langsung. Saya kira itu, sementara, terima kasih.

Siti Musdah Mulia

Terima kasih, singkat saja. Pertama, sepanjang sejarah Islam produk hukum Islam itu kita kenal ada empat macam: kitab fikih, produk hukum yang dilahirkan pengadilan agama, produk undang-undang Islam: misalnya zakat, haji, dan lain-lain, dan fatwa. Menariknya, dari keempat produk ini yang paling banyak menimbulkan kegaduhan itu adalah fatwa. Mengapa? Karena fatwa itu selalu bersifat politis.

Terutama di masa Orde Baru, MUI itu hampir menjadi bemper pemerintah, seolah-olah MUI menjadi terompet pemerintah.

Tahun 2004 SBY mengulangi apa yang terjadi di masa Orde Baru dengan menjadikan MUI sebagai satu satunya pijakan dan landasan segala hal yang berkaitan dengan keislaman. Karena itu, tahun 2005 muncullah berbagai macam fatwa yang isinya itu ketika pascareformasi kelompok Islam konservatif inilah yang paling mampu menggunakan kesempatan di era reformasi, justru bukan dari kelompok-kelompok demokrat.

Di era demokrasi ini justru kelompok yang paling banyak menggunakan ruang-ruang demokrasi adalah kelompok seperti PKS, HTI, dan macam-macamnya. Karena itu, produk hukum atau fatwa kebanyakan lahir dari kelompok itu. Karena itu perlu menjadi pikiran bagi kita bersama bagaimana mengembalikan kondisi ini kepada *wasaṭiyah* yang sedang digagas oleh NU, Muhammadiyah, atau pemerintah Indonesia. Tapi saya juga masih ragu apakah pemerintah Indonesia punya konsep yang matang untuk mengembangkan Islam *wasaṭiyah*, karena di NU sendiri, masih terbelah pikiran tentang apa itu *wasaṭiyah*. Demikian juga di kelompok yang lain.

Maka dari itu, saya mengapresiasi acara ini dan ini penting seka-

li untuk mengembangkan fatwa seperti apa sebetulnya yang mencerminkan Islam *wasaṭiyah*.

Kedua menurut saya, bagaimana seharusnya memandang fatwa dalam kehidupan kita? Apakah kita mau menjadikan fatwa itu sebagai sumber normatif dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Terus terang saja, kalau dalam bidang ekonomi misalnya, sejumlah fatwa yang dibuat Pengadilan Agama dan Mahkamah Agung, misalnya fatwa yang berkaitan dengan ekonomi syariat, itu tidak banyak menimbulkan keributan. Karena tidak terlalu banyak disosialisasikan fatwa yang berkaitan dengan ekonomi. Sebagaimana fatwa-fatwa yang bicara soal label halal. Ini Tidak banyak dikomentari. Sementara pandangan-pandangan yang tercermin dalam fatwa itu tidak mencerminkan Islam *wasaṭiyah* menurut saya.

Seperti apa sebetulnya fatwa yang seharusnya kita gagas untuk menjadikan dan mencerminkan Islam *wasaṭiyah* dan solutif, atau fatwa yang dapat menjelaskan situasi masyarakat agar bisa keluar dari masalah-masalah yang dihadapi masyarakat. Dalam hal ini saya agak ragu, karena persoalan yang paling besar dalam kehidupan beragama kita adalah kita belum menjadikan persoalan kemanusiaan sebagai masalah penting dalam kehidupan beragama kita.

Karena itu, kalau kita ingin mengusulkan fatwa *wasaṭiyah*, menurut saya pakai aja konsep ibn Qayyim al-Jawziyah ketika dia menyebutkan maslahat. Terkait kemaslahatan, pertama yang harus dijelaskan adalah kemaslahatan buat siapa? Menurut saya adalah kemaslahatan umum, bukan kemaslahatan partai, elitis, dan segelintir orang. Saya kira kemaslahatan umum bisa dilihat.

Kemudian kedua prinsip keadilan. Bicara keadilan di dalamnya ada kesetaraan semua warga negara. Karena kalau bicara keadilan tanpa ada kesetaraan, saya kira itu *nonsense*. Bicara kesetaraan itu mudah *ngomongnya*, tapi implementasinya sangat susah.

Menurut saya, gagasan paling dahsyat yang pernah digagas Rasul adalah kesetaraan umat manusia. Saya lihat dari sejarah kemanusiaan kita, apa yang diproklamirkan oleh Rasul pada masa dulu tentang ke-

setaraan manusia itu baru diimplementasikan dalam kehidupan global di dunia internasional baru pada abad 20, dengan lahirnya perjanjian internasional tentang anti rasial, anti perbudakan, dan lain-lain.

Tapi implementasi dari perjanjian internasional ini di dunia Islam juga sangat miskin. Indonesia menandatangani banyak perjanjian internasional, tapi ketika sampai di Indonesia tidak banyak diimplementasikan dengan baik, apalagi oleh para ulama. Karena itu, menurut saya penting sekali membicarakan prinsip keadilan ini secara luas.

Keadilan juga adalah penghargaan. Bisa *enggak* kita mulai dari sekarang untuk menyebut kata kafir itu tidak hanya seperti yang dipahami masyarakat kita. Kata kafir selalu dipahami sebagai bukan Islam. Tahu tidak Paus yang sekarang ini sering mengatakan jangan sebut kami orang kafir karena kami orang beriman.

Definisi kafir ini penting sekali buat saya, karena saya baru saja menemukan ide tentang kasus bom bunuh diri itu hanya berangkat dari satu ayat, *wa lā tuthiʿ kāfirīn wa jāhidhum*, jadi menurut mereka kafir itu adalah nonmuslim.

Tapi bagaimana kalau kita ajarkan kepada masyarakat bahwa orang kafir itu juga koruptor, orang yang serakah, orang yang mengeksploitasi kemiskinan, anggota DPR yang suka tidur pas rapat, jadi kita harus berjihad melawan itu, melawat ketidakadilan, kebodohan, kemiskinan, dan lain-lain. Ini harus mulai dari sekarang. Mau *enggak* kita semua menyampaikan ini secara frontal.

Memang pada awalnya masyarakat akan kaget, tapi kalau tidak ada yang memulai ini juga persoalan besar ketika kita hanya berani bicara di sini, tapi kalau sudah keluar tidak berani karena takut kehilangan pekerjaan, popularitas, dan segala macam.

Terakhir menurut saya adalah apa yang perlu kita sentuh dalam isu fatwa-fatwa yang penting dalam kehidupan kontemporer kita? Menurut saya adalah isu perdamaian. Karena berbicara perdamaian berati membicarakan suatu hal yang paling inti dalam kemanusiaan kita. Bukankah Islam itu agama yang paling depan membicarakan dan menekankan pentingnya perdamaian.

Kedua, isu lingkungan. Bicara lingkungan berati kita bicara air bersih, sampah, energi, dan lain-lain. Fatwa-fatwa mengenai ini sangat miskin sekali dalam kehidupan kebangsaan kita.

Kemudian, tentu saja saya juga pro untuk melahirkan fatwa-fatwa yang berkesetaraan gender. Kalau saya lihat ada sekitar enam fatwa yang berbicara tentang perkawinan, tapi semuanya meminggirkan perempuan. Tapi belum ada satu pun fatwa yang bicara mengenai keadilan dan kesetaraan gender. Mengapa? Karena MUI tidak sensitif terhadap persoalan yang berkaitan dengan perempuan. Apalagi MUI menyatakan, kami hanya menggunakan teks tidak akal, padahal kalau kita sudah menggunakan teks berati sekaligus sudah menggunakan akal, karena tidak mungkin teks tanpa akal.

Tahun 1992 kami pernah melakukan penelitian di LITBANG, kenapa ayat ini paling banyak disampaikan di masyarakat. Selama setahun kami mendengarkan khotbah Jumat. Kami meneliti ayat apa saja yang sering diucapkan dan ayat apa saja yang tidak pernah diucapkan. Jadi pilihan ayat khatib juga berkaitan dengan *interest* mereka. Karena itu perlu juga ada lembaga seperti NU yang menjelaskan kepada masyarakat bahwa ayat ini juga perlu disampaikan.

Menurut saya penting juga ada lembaga yang memperhatikan warna keagamaan yang tumbuh dan berkembang di masyarakat. Sehingga kita benar-benar *wasaṭiyah*, tidak hanya ke kanan terus dan juga tidak ke kiri terus.

Penting juga menurut saya penting juga nuansa keagamaan yang populer di masyarakat. Ada semacam keseimbangan yang bisa kita lakukan. dilakukan. Ini terakhir dari saya, saya berharap setelah ini kita bisa merumuskan fatwa alternatif yang bisa menyelesaikan persoalan kita. Terima kasih.

Khalid Masud

Saya punya dilema, untuk merepresentasikan dalam sepuluh menit saja. Sebelum saya sudah ditekankan kebutuhan untuk melihat *wasaṭiyah*. Kita punya pengalaman *wasaṭiyah*, tapi bukan berati biner saja. *Wasaṭiyah* mestinya bukan dihadapkan pada dualisme: apakah ini se-

buah ideologi islami, apakah ini dari tradisi Islam. Tuhan menciptakan sisi baik dan sisi buruk.

Saya senang Imam Nakha'i sudah menjelaskan. Menurut saya problem ini muncul dari diskusi teologis tentang baik dan buruk. Bagaimana cara mengetahui baik dan buruk? Muktazilah mengatakan baik dan buruk bisa diketahui oleh akal. Sementara pandangan lain mengatakan baik dan buruk berasal dari wahyu ilahi.

Ini sebetulnya bukan pertanyaan hukum, karena hukum menimbang dan memperhatikan pengalaman manusia. Dari pengalaman manusia menurut saya, manusia bisa mengetahui baik dan buruk dari pengalaman mereka. Pengalaman ini bisa memutuskan mana yang baik, tapi tidak sepenuhnya baik, dan syariat menekankan mana yang lebih baik itu.

Sumber hukum Islam dalam usul fikih ada empat: al-Qur'an, sunnah, ijmak, dan *qiyās*. Kemudian sumber ini dibagi menjadi dua: sumber primer dan sumber sekunder. Al-Qur'an dan sunnah adalah sumber utama, sementara ijmak dan *qiyās* adalah sumber *qiyās*. Setelah muncul mazhab fikih keempatnya dianggap sebagai sumber utama. Sering kali kita melewati persoalan ini, kita membuat ijmak menjadi teks dan sumber utama.

Saat ini, muslim menghadapi masalah yang lebih rumit lagi, yaitu bagaimana menghadapi teks dengan *logical reasoning*. Menurut saya yang kurang adalah hermeneutika. Sebagian tradisi legal agama sudah menerima hermeneutika. Misalnya, Talmud adalah teks, komentarnya adalah pemahaman. Anda harus melihat penjelasannya dalam memahami teks. Misalnya dalam tradisi agama Yahudi, satu kitab mengomentari kitab sebelumnya. Jadi ini adalah lapisan mengetahui teks. Karena Anda tidak bisa memahami teks tanpa memahami komentarnya.

Ahli hermeneutika mengatakan ada cara memahami suatu secara alami. Dalam alam ada hukum universal yang tiak berubah. Jadi ada kata-kata yang tidak mengalami perubahan. Ada kata yang dari dulu sampai sekarang maknanya sama saja. Yang membuat berbeda adalah

ketika teks dibaca berdasarkan budaya masing-masing, karena budaya menjadi sudut pandang. Jadi pemahaman dan penafsiran Anda akan dipengaruhi di mana budaya Anda hidup.

Jadi anda tidak bisa meminta orang lain memiliki pemahaman yang sama dengan anda jika pemahamannya ada di abad lalu. Ini adalah hubungan yang sangat dinamis. Jadi ini adalah masalah yang dihadapi masa sekarang jika kita tidak mempertimbangkan hermeneutika modern. Hal ini bukan berati kita memilikinya dalam tradisi Islam.

usul fikih sudah bahas ini. Tapi masalahnya kita lebih menekankan pada tata bahasa. Kita tidak bahas maknanya. Kita tidak melibatkan orang-orang hadis, karena ada banyak metafora dan terminologi yang harus dikembalikan pada pemahaman yang sudah dilakukan sebelumnya.

Dalam hermeneutika, dualisme berasal dari pikiran Iran dan Persia yang sudah dipengaruhi tradisi Kristen dan Yahudi, yang dekat dengan Arab.

Yang menarik dan penting adalah saya melihat dalam surat al-Fātiḥah, *ghayr al-maghḍūb ʿalayhim wa lā al-ḍāllīn*, maknanya bukan jalan Yahudi dan Kristen. Karena ini menjadi kategori yang biner.

Menurut al-Shāṭibī, *ihdinā al-ṣirāṭ al-mustaqīm*, harus dibaca sebagai pembuka al-Baqarah. *Mustaqīm* didefinisikan sebagai orang yang tidak seperti generasi sebelumnya.

Saya agak terburu-buru, dalam Surah al-Baqarah menurut al-Shāṭibī sebagai penjelasan atau tafsir dari *wasaṭiyah*. Kalau diperhatikan Surah al-Baqarah, 21 ayat pertama, itu membahas perbedaan keyakinan. Dua kali diulang sebagai sesuatu yang konklusif. *Wasaṭ* adalah takwa. Dalam hadis dikatakan takwa adalah jalan yang dipenuhi semak berduri dan Anda berjalan dengan sangat hati-hati. Jadi orang yang bertakwa adalah orang yang hati-hati.

Tadi, Imam Nakha'i sudah bicara soal kategori kafir dan musyrik, sebetulnya al-Qur'an tidak hanya menjelaskan kafir dan musyrik, tapi juga ada muslim dan munafik. Ayat 22 sampai 39 dalam Surah al-Baqarah menyimpulkan tujuan penciptaan manusia adalah takwa. Pencip-

taan manusia ini untuk keuntungan manusia dan orang yang tidak bertakwa akan celaka. Kemudian dilanjutkan dengan penjelasan tentang Bani Israil dan Kristen yang tersesat. Sampai ayat 193 membahas soal Yahudi dan Kristen serta membahas kelemahan dan kesesatan mereka.

Sesat dari mana? Bukan dari Yahudi dan ajaran mereka, tapi sesat dari ajaran Nabi Ibrahim. Di sini saya harus menyebut satu hadis dari ʿAbdullāh ibn Masʿūd, di mana Nabi Muhammad menjelaskan *al-ṣirāṭ al-mustaqīm* adalah jalan lurus, dan menarik garis, serta membuat garis dari kanan dan kiri. *Wasaṭiyah* adalah bagian tengah dari dua garis. Kalau lingkaran titik tengah adalah *wasaṭiyah*. Ini adalah pemahaman dari sirat *mustaqīm*.

Dalam ayat 143, sampai pada perubahan kiblat. Secara teologi ini perubahan besar, jika anda lihat lagi kata dari al-Qur'an yang mengatakan bahwa ini bukan masalah ritual, jadi semua pembahasan ini, sampai pada ayat 178 mengenai ahli kitab. Al-Qur'an mengatakan muslim sebagai *ʿummah wasaṭ* yang membedakannya dari Yahudi dan Kristen, juga sebagai saksi dari orang-orang, *syhuda alal nas*, dan untuk tetap lurus dalam jalur yang ada.

Kemudian ajaran Islam mengenai *wasaṭiyah* dari ayat 152, polanya adalah bahwa Tuhan memberikan cobaan yang sulit, bagi orang yang sakit ada pengecualian. Semua ini contoh bahwa al-Qur'an menjelaskan masalah ini. Pengecualian ini hanya harus dibuat sesuai kebutuhan. Jadi ini menurut saya sebagai arti dari *wasaṭiyah*.

Al-Shāṭibī juga tidak membahas *wasaṭiyah* dalam arti *ifrāṭ* dan *tafrīṭ*. Ada lima hal mendasar, bukan hanya untuk muslim, tapi untuk semua tradisi. Kehidupan manusia bergantung pada hal tersebut. *Ḍarūriyāt* adalah inti. *Hājiyāt* kebutuhan yang memiliki pengecualian. *Taḥsīnī* suatu yang datang dari budaya. Ini hal penting, tapi tidak bagian dari hukum.

Semua ini saling melengkapi. Semua ini kompleks. Jadi setiap anda melihat fatwa anda melihat pengecualian apa yang harus dilihat dan sejauh mana fatwa berpengaruh di situ.

*Wasaṭiyah*juga berkaitan dengan niat. Maslahat bukan untuk tuhan, ahli teologi yang bilang bahwa tuhan melihat apakah anda patuh atau tidak. Karena tuhan tidak melakukan apa-apa, semuanya untuk manusia. Kemudian bahasa harus dapat dipahami agar komunikatif. Al-Shāṭibī juga membahas sifat atau ciri syariat sebagai *ummiyh*, yaitu standar bagi fatwa bagi normalitas legal ini adalah tingkatan.

Jadi anda tidak punya keharusan. Harus di tengah saja. Kebaikan ini dipahami dalam tahapan manusia biasa. Kewajiban tidak boleh melebihi fisik dan kapasitas manusia

Walaupun syariat untuk kemaslahatan anda, akan membutuhkan ikhtiar lebih. Untuk memahami *ifrāṭ* dan *tafrīṭ* ini adalah biner dan pengecualian, seperti kita membuat peraturan ada pengecualian juga. Kita harus menjadi contoh bagi umat manusia, bahwa kita tidak hanya berinteraksi dengan muslim saja, tapi juga keseluruhan manusia. Jadi kita ambil semua ini. Menurut saya, kebutuhan kita dalam hal *reasoning* dan dalam hal hermeneutika juga.

Al-Shāṭibī sudah memberikan contoh itu dan kita ingin memecahkan bukan problem kita tapi problem seluruh umat Indonesia, dan Islam bagian dari itu. Terima kasih.

Dadi Darmadi

Waktunya sebetulnya sudah lewat, mungkin ada beberapa pertanyaan, satu atau dua penanya.

Mahbub Maafi

Pertama, saya agak tersentak dengan judul moderatisme fatwa, padahal tidak ada fatwa yang tidak moderat, karena prinsip fatwa adalah *ghayr al-mulzim*.

Al-Qarāfī dalam *al-Ihkām* mengatakan, ada fatwa yang tidak sesuai ditinggalkan saja, tidak semua hukum itu perlu diamalkan. Ini selesai. Semua fatwa itu moderat. Jadi tidak ada yang tidak moderat sepanjang sesuai dengan kaidah yang ada.

Prof. Zahia mengatakan maslahat bisa diketahui akal, mestinya akal

dan nas secara bersamaan memahami nas.

Kedua, terkait *qiyāskulli*, kalau di NU, ketika *qiyās* tidak memungkinkan, maka yang dilakukan adalah *ilhāq* masai. Ini sudah dibahas jauh-jauh hari di NU.

Arwani Faishal

Apa yang disampaikan Syaikh Khalid, ada dua hal yang perlu diangkat. Memang benar bahwa dalam al-Qur'an ada istilah *al-wasaṭiyah*, yaitu *ʿummah wasaṭ*. Sebetulnya tidak hanya al-Shāṭibī yang menjelaskan hal ini, tapi juga ada ulama lain.

Dalam tafsir al-Ṭabarī, al-Qurṭubī, dan ibn Katsir, kata *wasaṭ* dipahami bukan *ngambang*, bukan ini dan bukan itu, *wasaṭ bayn al-ifrāṭ wa al-tafrīṭ*, artinya ada dalam posisi tengah, *mā bayn al-ṭarfayn*, tidak ke kanan dan tidak pula ke kiri. Posisinya di tengah.

Dalam hadis Nabi, *mā hawl al-hima*, jadi harus di tengah, jadi kita harus kembali kepada tafsir bukan usul, karena itu bukan pembahasan usul.

Saya terima kasih kepada narasumber. Kami berharap agar majelis ilmu dan *buhūth* ini tidak menyebut lembaga-lembaga ini dan itu. Jadi kalau merujuk satu imam itu tidak moderat. Jadi jangan diartikan moderat itu tidak ada pembanding dan perselisihan pendapat. Bukan itu.

Saya merasa bersikap moderat termasuk tidak menganggap pihak lain rendah.

Imam Nakha'i

Wasaṭiyah itu adalah sifat yang dilekatkan pada *manhaj* atau pada hasil? Wasaṭiyah itu menurut saya bisa disifatkan pada dua-duanya, bisa usul fikih dan hasil. Jadi, *al-jamʿ wa zawāhir al-nuṣūṣuh wa al-maṣālih*. Ini adalah termasuk *wasaṭiyah fī al-manhaj*. Ada juga *wasaṭiyah* dalam hasil. Apakah *wasaṭiyah* itu selalu melekatkan pada fatwa? Tapi itu baru satu aspek. Tapi ada aspek lain. Misalkan, mungkin fatwa tidak mengikat tau tidak. Tapi karena ada unsur lainnya, yang harus dilihat dari seluruh aspeknya.

Mungkin perlu ditekankan, saya meyakini, bahwa *wasaṭiyah* adalah sifat yang melekatkan pada Islam itu sendiri. Tapi bagaimana memahaminya? Apakah sesuai dengan *wasaṭiyah* atau tidak? Ini soal lain. Kita yakin bahwa setiap *qawl* pasti ada yang ditolak dan diterima kecuali Rasul. Itu karena pemahaman siapa pun belum tentu sejalan dengan kehendak tuhan.

Khalid Masud

Saya rasa diskusinya sudah selesai. Semua fatwa moderat. Dan itu yang harus kita camkan, karena itu yang ingin saya targetkan. Saya ingin bertanya, al-Qur'an adalah sumber dan pemahaman, dan kenapa tafsir bukan sebagai sumber dari pemahaman kita.

Lena Larsen

Jika kita puasa Ramadan, kita tahu kapan boleh makan, dan kita santai kapan kita makan. Dan kita kebablasan jadwal, jadi kita tidak tahu waktunya. Jadi nanti kita akan lanjutkan lagi.

Dadi Darmadi

Kita sudahi sesi ini, dan kita lanjutkan pada sesi berikutnya, jam 8. Terima kasih

Diskusi Soal Peranan Ulama Perempuan dan Fatwa KUPI[190]

Syafiq Hasyim

Pada sesi ini diskusi dengan KUPI, yaitu organisasi ulama perempuan yang pernah menyelenggarakan konferensi di Cirebon, yang datang dari berbagai negara. Hari ini ada KH. Husein Muhammad, Dr. Nur Rofi'ah, dan Dr. Athiya Ulya. Ketiganya berasal dari organisasi yang berbeda.

Athiyatul Ulya

Yang saya hormati Bapak Ibu sekalian peserta *workshop* hari ini. Pertama kami ucapkan terima kasih atas undangan yang diberikan ICIP. Pada sesi ini kami diminta bicara tentang KUPI. Saya akan menyampaikan secara umum tentang sejarah ulama perempuan, mulai sejak masa awal, yaitu masa Nabi Muhammad, yang menjadi motivasi diselenggarakannya KUPI. Peran ulama perempuan pada masa awal sangatlah penting dan betul-betul didengar oleh Nabi sebagai pembawa risalah. Banyak riwayat yang menjelaskan peran sahabat perempuan pada masa Nabi di mana perannya cukup luar biasa, terutama untuk memperjuangkan persoalan-persoalan yang dihadapi perempuan.

Paling tidak ada tiga hal yang dihadapi perempuan secara umum: persoalan pemberdayaan perempuan, persoalan hak yang seharusnya diperoleh perempuan, dan persoalan memandang sebelah mata perempuan, atau istilah sekarang ini bias gender. Ini sangat kelihatan sekali pada masyarakat ketika itu.

Misalnya, persoalan pemberdayaan perempuan, ada salah satu riwayat dari sahabat yang bibinya pada masa itu sedang mengalami masa idah karena dicerai suaminya, dan ingin memanen buah kur-

190 KUPI adalah Kongres Ulama Perempuan Indonesia, kali pertama diadakan di Cirebon pada 25-27 April 2017.

ma yang dia punya. Tapi apa yang dia lakukan itu ditegur oleh sahabat laki-laki, karena dianggap sedang idahdan tidak layak itu dilakukan sekalipun buah kurma itu miliknya sendiri. Kemudian ini dilaporkan kepada Nabi SAW, jawaban Nabi sangat luar biasa, bukan memperkuat larangan itu, tapi membolehkannya. Kata Nabi, "Dengan memanen buah kurma kamu bisa berbuat baik".

Ini adalah salah satu contoh pemberdayaan perempuan yang sebetulnya boleh dilakukan, tapi karena pandangan tertentu, itu diprotes sahabat laki-laki.

Kemudian upaya perlindungan perempuan, dalam sebuah riwayat disebutkan bahwa beberapa perempuan telah mendatangi rumah Nabi dan mengadu tentang perlakuan suami-suami mereka yang telah berlaku kasar kepada istrinya. Merespons persoalan itu, Nabi mengatakan, "Berlaku kekerasan kepada perempuan bukanlah sesuatu yang disukai, paling baik di antara kalian adalah yang baik kepada istrinya".

Kemudian contoh lain, ini sering saya sampaikan di berbagai kesempatan, Siti ʿĀ'ishah memprotes keras beberapa sahabat yang mengonfirmasi hadis tentang perempuan dan keledai. ʿĀ'Ishah berkata, bagaimana mungkin kalian menyamakan kami dengan keledai? Yang ketika itu dikonfirmasi adalah salat seorang akan batal bila lewat di depannya anjing, keledai, dan perempuan. Dalam riwayat Abū Dāwud itu ada penjelasan ʿĀ'ishah atau konfirmasi terkait riwayat seperti itu.

Jadi banyak sekali sebetulnya riwayat tentang bagaimana perjuangan sahabat perempuan ketika mereka menghadapi persoalan tentang penuntutan hak yang mestinya diperoleh perempuan ketika itu, tapi pada waktu itu belum diperoleh. Setelah mereka mengadukan kepada Nabi, baru hak mereka terpenuhi.

Problem yang dihadapi perempuan kala itu, ternyata pada masa sekarang ini, masih juga muncul, soal pemberdayaan perempuan, kekerasan, bias gender, itu sampai saat ini masih kita lihat di masyarakat. Dalam catatan Komnas Perempuan, kekerasan terhadap perempuan dengan berbagai macam bentuknya setiap tahun semakin meningkat. Kemudian, pernikahan di usia anak juga semakin banyak dan dampak-

nya cukup luar biasa terhadap keluarga itu sendiri.

Saya ingin berbagi cerita kepada bapak ibu sekalian. Saya juga pernah mengalami kekerasan, meskipun bukan kekerasan secara fisik, tapi secara verbal. Ketika ayah saya di akhir menjelang wafatnya, beliau menceritakan kepada saya bahwa ketika saya lahir, beliau kecewa karena saya perempuan, beliau berharap sebetulnya agar yang lahir laki-laki. Dan beliau sudah disiapkan nama untuk laki-laki. Karena merasa kecewa, beliau tidak mau memberi nama untuk perempuan. Sehingga ibu saya yang akhirnya yang memberi nama saya. Saya diberi nama Athiyatul Ulya dengan harapan saya menjadi hadiah bagi mereka berdua. Hadiah yang istimewa.

Sampai kepada anak keempat, ibu saya melahirkan semuanya perempuan. Tekanan yang luar biasa itu datang dari lingkungan. Saya menyaksikan sendiri bagaimana masyarakat mengatakan kasihan sekali tidak punya anak laki-laki dan seterusnya. Sehingga ibu saya sebisa mungkin, pada masa kelahiran putra kelima, mengikuti saran yang dianjurkan untuk memperoleh anak laki-laki.

Sebetulnya, tekanan seperti itu, kalau keluarga tidak memberikan dukungan, mungkin tidak seberat itu tekanannya. Kemudian dari sisi pemberdayaan, ketika bapak saya sakit, ibu saya harus terpaksa bekerja berdagang di pasar. Apa yang dikatakan masyarakat waktu itu, termasuk keluarga waktu itu, mereka mencemooh apa yang dilakukan ibu saya dengan berbagai alasan. Ada juga mengatakan alasan agama. Bahkan, ibu saya sampai menangis karena diejek di Pasar. Nah, apa yang saya sampaikan ini, kembali kepada isu-isu apa yang dialami perempuan sekitar lima ratus tahun yang lalu sampai saat ini itu masih terjadi.

Pentingnya peran ulama dalam memberikan pemberdayaan kepada perempuan dan kesetaraan laki-laki dan perempuan. Dalam hal ini, kehadiran ulama perempuan, yang didefinisikan oleh KUPI, tidak hanya perempuan, tapi juga laki-laki yang memberi perhatian pada persoalan perempuan.

Kebetulan saya juga di Majelis Tarjih Muhammadiyah, dengan dili-

batkannya perempuan dalam Majelis Tarjih itu juga mewarnai terhadap putusan-putusan Majelis Tarjih. Misalnya, putusan tentang keluarga sakinah. Dalam penyusunan keluarga sakinah, Majelis Tarjih melibatkan ʿĀ'ishah, hasilnya, pernikahan yang sah tidak cukup dengan syarat yang ada, tapi juga harus dicatatkan dalam buku nikah di KUA. Kemudian pernikahan sebaiknya tidak dilakukan di usia dini. Termasuk prinsip pernikahan monogami, perlindungan anak, dan sebagainya.

Ada banyak hal menurut saya, kehadiran perempuan dalam lembaga itu cukup memberi warna dalam menghadapi persoalan yang dihadapi perempuan. Mungkin itu saja, nanti bisa dilanjutkan oleh Bu Nur yang membidani lahirnya KUPI.

Nur Rofi'ah

Yang saya hormati Prof. Khalid Masud, mentor saya di al-Musawa, dan juga Prof. Zahia. Saya sebetulnya, kalau dalam surat, diminta *sharing* soal peran perempuan dan fatwa. Karenanya saya mulai dengan gambar-gambar. Ini gambar suasana Bahstul Masa'il NU dan saya senang sekali karena di sana ada perempuan, di ujung sana, tapi kayaknya hanya sebagai notulen saja.

Berikutnya, ini suasana umum dalam Bahstul Masa'il NU seperti ini. Yang menarik dalam NU adalah Bahstul masa'il tidak tunggal. Ada Bahstul Masa'il yang menempel dalam forum resmi NU. Mungkin di sini perempuan tidak bisa menjadi peserta aktif secara formal, karena NU punya organisasi perempuan, dan perempuan letaknya di Muslimat, Fatayat, dan seterusnya. Sehingga, ketika Muktamar berlangsung, Banom itu seingat saya masih belum bisa menjadi peserta Muktamar. Karenanya tidak bisa menjadi peserta Bahstul Masa'il yang *nempel* di Muktamar. Yang jelas di NU terbuka, tetapi mayoritas pesertanya laki-laki.

Perkembangan yang menarik adalah Bahstul Masa'il sudah mulai dilakukan pondok pesantren putri. Saya belum pernah ikut forum itu, tapi yang saya dengar, tim perumus dan *muṣaḥḥih* itu masih harus dari

Pak Kiai.

Kemudian Majelis Tarjih Muhammadiyah juga sama. Saya masih ingat dulu Bu Nyai saya, namanya Khoiriyah Hasyim, itu menjadi anggota Syuriah, jadi bukan tidak ada, sejak awal juga sudah ada anggota perempuan, tapi masih sangat minim dan perlu kualitas yang tinggi sekali untuk bisa masuk ke sana.

Berikutnya, MUI, ada di sana Prof. Huzaimah Tahido Yanggo. MUI memang tidak punya organisasi sayap perempuan. Ini suasana forum sidang komisi MUI. Sebetulnya dari foto itu, sekalipun perempuan bisa menjadi anggota, bahkan Pak Kiai Husein itu punya pengalaman sekali dalam Bahstul Masa'il NU, di mana di situ ada perempuan dan saya rasa itu juga menjadi cikal bakal lahirnya KUPI. Waktu di Munas Lombok ada seorang perempuan, dia berbicara lantang di forum itu yang hampir semua laki-laki dan pendapat dia akhirnya memengaruhi hasil akhir Bahstul Masa'il.

Artinya, di NU sendiri memang tidak tabu untuk mendengarkan pendapat dari perempuan, cuma memang mayoritas masih laki-laki. Perempuan sebetulnya bukan sebagai isu, tapi cara pandang. Secara metodologi, di Muhammadiyah mungkin lebih memungkinkan ada pandangan baru yang tidak bersumber dari kitab klasik, tapi menurut saya yang problematis adalah adanya kesadaran yang terlalu kuat terhadap teks, sehingga teks itu menentukan mana yang maslahat dan mana yang tidak. Bahkan kalau teksnya tidak ditemukan bisa sampai pada kondisi mawquf.

Sementara dalam konteks perempuan, banyak teks dianggap *qaṭʿī*, karena dalam al-Qur'an dan hadis ada, tapi karena perbedaan konteks dalam pengalaman perempuan itu melahirkan problem. Misalnya, soal waris dan poligami, pemukulan perempuan, dan lain-lain, itu teksnya jelas ada dalam al-Qur'an, sehingga sulit bagi kita untuk mengatakan poligami tidak dianjurkan, karena memang teksnya membolehkan. Karenanya, Fakih lebih memilih kalimat monogami dan tidak menyinggung poligami.

Karena didominasi oleh laki-laki, pengalaman perempuan tidak

menjadi bahan pertimbangan dan tidak dianggap sebagai sesuatu yang penting dalam melahirkan fatwa. Di samping itu, otoritas perempuan dalam ruang fatwa belum terlalu kuat.

Terkait itu semua, meskipun ada banyak fatwa yang cukup menggembirakan bagi perempuan. Tapi, ini berdasarkan pengalaman kami saja, ketika mengadakan halakah tentang sunat perempuan, calon peserta muktamar sudah datang dan dijelaskan secara sosiologis, kedokteran, dan lain-lain, tapi salah satu peserta itu komentar begini, "Apapun yang kalian katakan, kami tetap ikut ulama". Jadi informasi baru itu tidak berlaku apa-apa.

Saya sangat senang dengan NU karena peran perempuan itu ada. Tapi dalam fatwa NU misalnya, pertanyaannya, bolehkah perempuan naik sepeda, bolehkah perempuan belajar sesuatu selain al-Qur'an, tapi pola jawabannya masih, kalau tidak menimbulkan fitnah itu boleh. Kalau dikhawatirkan, maka makruh. Kalau pasti menimbulkan fitnah maka tidak boleh.

Karena itu, kita harus berjuang keras. Saya mau masuk ke KUPI. KUPI itu bukan titik awal. Tapi dia berawal dari sejarah yang sangat panjang yang terjadi di Indonesia. Tahun 1990-an, ketika saya masih kuliah di Yogyakarta, itu sudah mulai ada diskusi Islam dan Gender. Ada *mainstreaming* gender di pemerintahan oleh Gus Dur. Lalu ada NGO yang bergerak di isu Gender sudah banyak. Pesantren dan universitas Islam. Dan ormas juga sudah mulai ada bagian yang menggunakan lensa gender.

Dan yang sangat penting adalah sarjana Islamic Studies sudah mulai bekerja sama dengan LSM. Saya contohkan, di Alimat itu ada program pemberdayaan perempuan kepada keluarga. Konsep kepala keluarga itu tidak lagi *al-rijālu qawwamūn ʿalā al-nisā'*, karena dalam realitasnya ada puluhan ribu perempuan menjadi kepala keluarga.

Kemudian, ulama adalah orang yang memiliki pengetahuan tinggi dan pengetahuan itu membuatnya takut kepada Allah, memiliki kepribadian yang baik, dan tidak hanya memiliki pengetahuan, tapi juga menerapkan dan menyebarkan. Dalam kongres ulama perem-

puan itu ada dua kata kunci yang penting sekali: perempuan ulama dan ulama perempuan. Perempuan ulama berati ulama dalam arti biologis yang punya kapasitas seperti di atas. Tapi perspektinya belum tentu menggunakan lensa gender. Sementara ulama perempuan, ini istilah yang agak ideologis, karena tidak berkait dengan biologis, dia adalah ulama yang percaya dan mengintegrasikan keadilan substantif. Percaya bahwa kebijakan negara harus menjangkau perempuan, begitu juga kearifan sosial dan keadilan agama untuk mewujudkan kemanusiaan yang beradab.

Kongres ulama perempuan Indonesia sendiri mengumpulkan tidak hanya ulama perempuan, tapi juga sahabat ulama perempuan. Percaya atau tidak, tidak satu pun teman yang mau disebut ulama perempuan. Di kongres itu, ada ulama perempuan dan sahabat ulama perempuan. Sahabat perempuan adalah mereka yang menjadi korban kekerasan dan pendampingan. Jadi kongres ini mempertemukan perempuan dari latar belakang yang berbeda.

Agenda utamanya adalah musyawarah keagamaan. Benar kata Mas Syafiq, ketika audiensi dengan MUI, kami diingatkan agar tidak menggunakan kata fatwa. Kita sendiri menyebutnya sebagai hasil musyawarah keagamaan.

Ini landasan teologis, inilah yang kemudian penting membuat satu forum ulama perempuan memiliki kesadaran seperti ini. Ada tiga level kesadaran manusia: pertama, perempuan tidak penting, karenanya perempuan tidak dianggap dalam merumuskan kebijakan. Kedua, kesadaran menengah, di mana manusia itu laki-laki dan perempuan, tapi laki-laki menjadi standar. Ini yang sering terjadi kemaslahatan perempuan berdasarkan standar laki-laki. Ketiga, ini yang dikembangkan di KUPI, kesadaran bahwa laki-laki dan perempuan adalah sama, tapi pengalaman perempuan yang khusus itu diberi perhatian lebih.

Perempuan kita lihat dalam dimensi individual, keluarga, masyarakat, dan sebagai bagian dari anggota umat Beragama. Kondisi khas yang perlu dicatat betul dalam merumuskan kemaslahatan agama adalah secara biologis perempuan itu mengalami menstruasi, ke-

hamilan, nifas, dan lain-lain, ini harus diperhatikan karena dalam kasus pernikahan anak, laki-laki yang dinikahkan di usia anak tidak akan mengalami ini. Tapi perempuan yang dinikahkan di usia anak, dia akan mengalami hal ini. Begitu juga secara sosial, sangat mungkin mengalami ini, sehingga dalam merumuskan kemaslahatan agama perlu dipastikan kalau perempuan tidak mengalami diskriminasi dan subordinasi. Karenanya yang disebut kemaslahatan agama adalah kemaslahatan yang menimbang kondisi biologis perempuan.

Struktur fatwa kupi adalah seperti ini, sumbernya, al-Qur'an, hadis, pendapat ulama. Hampir sama dengan NU, paling yang membedakan adalah konstitusi negara itu menjadi sumber. Maka dalam fatwa KUPI itu tidak akan memberikan rekomendasi yang bertentangan dengan konstitusi negara.

Ada beberapa fatwa yang dibahas kemarin, di antaranya, apa hukum mencegah perkawinan anak yang mudarat dalam konteks pernikahan sakinah. Jadi kita tidak menanyakan bagaimana hukum kawin anak dan tidak mempertanyakan hukum Rasulullah nikah dengan ʿĀ'ishah. Yang kita pertanyakan adalah kalau perkawinan anak sudah jelas mudarat, bagaimana hukum mencegahnya? Jawabannya adalah wajib. Yang kedua adalah hukum kekerasan seksual jawabannya haram baik di dalam dan di luar perkawinan.

Saya kira itu, terima kasih.

Husein Muhammad

Saya ingin *numpang* sedikit mengurai tentang *aql al-wasaṭī*, saya membuat tujuh kategori tentang *aql al-wasaṭī*: pertama, nalar moderat memberi ruang bagi yang lain untuk yang lain untuk berbeda pendapat; kedua, nalar moderat menghargai pilihan, keyakinan, dan pandangan hidup seorang; ketiga, nalar moderat tidak menganggap apa yang benar dari pendapatnya sendiri dan memutlakkan kesalahan orang lain; keempat, nalar moderat tidak pernah melakukan dan membenarkan tindakan kekerasan atas nama apa pun; kelima, nalar moderat memahami setiap kalimat selalu mungkin untuk ditafsirkan;

keenam, nalar moderat selalu terbuka untuk kritik konstruktif; ketujuh, nalar moderat selalu mencari pandangan yang *hanīf*.

Bapak ibu sekalian, saya ingin masuk pada problem utama kita. Saya ingin menegaskan sebelumnya, KUPI sudah menghasilkan deklarasi, ikrar, dan sebuah manifesto yang menegaskan perempuan adalah manusia, dengan seluruh potensi kemanusiaannya: akal intelektual, mental spiritual, dan energi sebagaimana yang dimiliki laki-laki. Atas dasar ini, maka perempuan memiliki hak dan kewajiban yang sama dengan laki-laki dalam mengelola dan menata kehidupan bersamanya di ruang mana pun: privat ataupun publik.

Saya ingin menyatakan bahwa deklarasi ini adalah reeksistensi ulama perempuan, karena sesungguhnya ulama perempuan telah eksis dan berperan aktif dalam ruang-ruang sosial, budaya, ekonomi, dan politik sepanjang sejarah, dan memberikan sumbangan yang berharga bagi peradaban Islam. Sayang sekali fakta sejarah ini kemudian tenggelam dalam tumpukan politik patriarkis.

Pertanyaan kita hari ini? Apa hal utama yang harus dilakukan ulama perempuan? Saya ingin menyampaikan beberapa hal yang menjadi kegelisahan saya. Pertama, sumber pengetahuan keagamaan muslim mayoritas sampai hari ini masih diwarisi nuansa abad pertengahan yang memiliki nuansa partiarkis. Kitab-kitab yang dipelajari di lembaga pendidikan Islam di seluruh dunia itu adalah produk abad pertengahan dalam nuansa Arabia.

Dalam perjalanannya mengalami proses pembakuan. Bahkan dalam beberapa kasus mengalami proses mistifikasi. Keadaan ini tidak hanya pada produk, tapi juga pada teori dan tokohnya. Produk-produk itu dijaga dengan sangat ketat. Kritik terhadap produk dan tokoh itu menjadi seakan-akan terlarang, tabu, bahkan sering resisten dan stigmatik.

Teori hukum kita masih tetap lama. Saya melihat ada banyak hal yang harus dikiritsi betul. Pertama adalah tentang teori *naskh-mansukh*. *Naskh-mansukh* sebagai *raf' al-hukm* itu dibakukan. Sehingga akan terjadi nanti *āyah al-qitāl nasikhah bi āyāh al-salam*. Ini dibaku-

kan dalam teori usul fikih maupun tafsir. Kedua, *haml al-muṭlaq ʿalā al-muqayyad* dan *haml al-ʿam ʿalā al-khās* dibakukan, jadi kita telah mempartikularisasi sesuatu yang universal.

Kesetaraan adalah universal dan pembedaan serta subordinasi itu partikular dan berlaku terus menerus. Ini adalah kontekstual. Jadi yang partikular itu adalah kontekstual dan dia harus bisa berubah. Yang harus menjadi dasar bagi kita adalah sesuatu yang universal, kesetaraan, keadilan, dan lain-lain.

ijmak sendiri juga begitu. Ijmak seharusnya bisa berubah. Apalagi negara kita sekarang sudah berubah, bukan khilafah, tapi *nation-state*. Maka ijmak seharusnya adalah ijmak lokal, dan ijmak nasional. Bisa jadi ijmak sudah tidak mungkin dan tidak ada.

Konservatisme dan pengulangan-pengulangan suatu pemahaman dan pemikiran tanpa kritik serta ditransfer melalui doktrinal pada gilirannya akan melahirkan keyakinan banyak orang bahwa produk pemikiran yang diwariskan itu kebenaran agama dan keyakinan itu sendiri, bukan sebuah produk pemikiran.

Maka, yang terjadi adalah universalisasi norma partikular dan partikularisasi norma universal. Keadaan ini akan menimbulkan problem dalam sejarah agama dan peradaban. Konservatisme yang berulang-ulang ini akan berpotensi dan berkembang menjadi ekstremisme, dan ekstremisme pada gilirannya akan berkembang menjadi radikalisme.

Sejarah sosial dan politik mengingatkan kepada kita bahwa kalau ekstremisme dan radikalisme semakin meningkat, maka perempuan adalah korban pertama dan utama. Perempuan menjadi sasaran utama pengaturan dan kebijakan yang dibuat mereka. Contoh fatwa yang agak Afghanistan saat dikendalikan oleh Rezim Taliban, kaum perempuan terperangkap dalam siklus diskriminasi dan kekerasan.

Rasionalitas tidak berkembang dan tidak progresif. Kalau tidak mau disebut stagnan dan mandek. Penggunaan akal dan pikiran akan distigma sebagai kaum liberal. Sebuah istilah yang mengandung makna peyoratif. Orang yang menggunakan akal dianggap kesesatan yang

akan mengantarkan ke neraka.

Dihadapkan pada tantangan-tantangan seperti ini, konservatisme, radikalisme, ujungnya adalah terorisme. Kita harus bagaimana? Para ulama baik laki-laki maupun perempuan, seharusnya mengembangkan pemahaman atas teks-teks agama melalui pendekatan yang lebih terbuka dan inklusif, menerima semua pemikiran dari mana pun yang baik dan maslahat. Kritis, rasional, substantif, dan kontekstual. Bersamaan dengan itu, saya berharap agar ulama laki-laki dan perempuan bekerja keras untuk melahirkan fatwa-fatwa yang berkeadilan dan nondiskriminatif.

Bapak dan Ibu sekalian, belum banyak yang menulis fikih kontekstual tentang demokrasi, tentang *nation-state*. Jadi yang dibaca hanya Ahkamul Sulthaniyah al-Mawardī saja. Masih bicara soal *dār al-kufr* dan *dār al-harb*. Masih itu saja yang kita pelajari.

Saya berharap ulama perempuan juga melakukan analisa kritis terhadap hadis-hadis Nabi yang berkaitan perempuan. Ini tantangan besar sekarang ketika dihadapkan pada aliran-aliran baru yang tekstualis dan mengandalkan kepada sanad, tidak pada kontennya. Saya kira sekarang berkembang sekali hadis misoginis dan diskriminatif.

Saya punya pengalaman ketika mengkaji kitab *ʿUqūd al-Ujayn*, karya Imam al-Nawāwī, di situ ada sekitar 90 hadis yang diambil dari berbagai macam sumber. Analisa kita terhadap kitab ini menemukan bahwa di dalamnya terdapat sekitar 33 persen hadis yang yang *lā asla lahū*, alias *mawḍūʿ*. 22 persen adalah daif. Sisanya sahih dan ḥasan. Itu baru dinilai dari sisi sanad, belum matan.

Terakhir, itu harus dilakukan, tugas ulama perempuan adalah melakukan analisis *takhrīj* hadis. Sudah saatnya ulama perempuan dan laki-laki beralih kepada pendekatan takwil, hermeneutika. Dari konservativisme ke progresivisme. Dari memahami teks sampai pada menemukan maksud teks. Seperti ditulis Imam al-Ghazālī dalam *al-Mustashfa*, *fahmul murad khitab*. Itulah yang kita sebut dengan *maqāṣid al-sharīʿah*. Cita-cita itu adalah terciptanya keadilan dan prinsip kemanusiaan. Terima kasih.

Ahmad Ginanjar Sya'ban

Terima kasih, menarik sekali ulasan tentang ulama perempuan Indonesia, ini harus dikembangkan. Ada beberapa hal yang belum tersentuh dalam konteks tersebut. Karena saya yang menerjemahkan dokumen KUPI ke bahasa Arab. Terutama tentang kiprah perempuan Indonesia. Dulu, di Indonesia setidaknya ada empat *murṣhidah* yang pernah ada, di antaranya dari Aceh, Yogya, Cirebon, dan lain-lain. Ini menarik karena pada saat itu kebanyakan mursyid adalah laki-laki, tapi di Indonesia ada mursyid perempuan.

Kemudian, ada fakta mengejutkan bahwa Istri Kiai Muhaimin, Khoiriyah Hasyim, mendirikan sekolah perempuan di Mekah. Kemudian dikembangkan madrasah baru ini selanjutnya oleh perempuan juga. Itu artinya, perempuan-perempuan dan ulamanya sangat luar biasa.

Ada tesis dari Universitas Yordania tentang *Dawrul Mar'ah fī Riwayah al-Shahihain*. Ada tiga *musnid* perempuan di dunia. Ini sekarang dilupakan. Ke depan KUPI perlu melahirkan dan menerbitkan karya ulama perempuan, yang sebagian besar sayangnya masih dalam bentuk manuskrip. Demikian, mohon maaf, terima kasih.

Zahia Jouirou

Aturan yang melarang perempuan mengeluarkan fatwa itu aturan yang patriarkis, bukan dari Islam

Arwani Faishal

ʿĀ'ishah disebut ahli dalam berbagai ilmu, hadis, tafsir, dan lain-lain. Banyak orang-orang besar berguru kepada ʿĀ'ishah, kalau Imam Mālik dan Shāfiʿī pun kalau diurut gurunya kemungkinan sampai kepada ʿĀ'ishah.

Mestinya, ini perlu dijadikan *ibrah*, bagaimana program pengembangan peran wanita juga dilakukan dengan kaderisasi mufti perempuan, sehingga benar-benar ada ulama perempuan.

Nur Rofiah

Saya *sharing* kondisi psikologis menjelang kongres, situasinya panas dingin: ada yang *pengen* tinggi, ada yang bilang jangan terlalu keras, karena ada banyak pertimbangan untuk memutuskan hasil musyawarah keagamaan. Kita sepakat untuk tidak terlalu frontal, yang penting ada pengakuan ulama perempuan sepanjang sejarah.

Dengan adanya gerakan ini, mulai terpikir untuk peran ulama sejak dulu. Bagaimana ke depannya mengumpulkan itu antara lain. Tapi juga membangun narasi baru. Sebetulnya kajian ulama perempuan sudah banyak sekali.

Mengapa menggunakan kata hasil, karena Bahstul Masa'il pun tidak menggunakan fatwa, Majelis Tarjih juga tidak menggunakan itu, hanya MUI yang menggunakan itu. Jadi kita tidak ingin berdebat dengan istilah itu. Supaya substansi yang menjadi perhatian, jadi bukan berdebat dalam level istilah yang bukan substansi.

Mengapa perempuan eksklusif, kita sengaja menggunakan istilah itu bukan eksklusif perempuan. Kata perempuan di sini adalah cara pandang, jadi hanya bukan perempuan. Jadi kami inginkan agar ulama memperhatikan perempuan, misalnya menimbang kondisi biologis perempuan yang berbeda dengan laki-laki.

Begitu juga dengan apa yang disebut arif, khusus pada agama, merumuskan kemaslahatan perempuan, menimbang kondisi psikologis dan biologis perempuan. Misalnya, sunat perempuan, laki-laki tidak akan melahirkan, tapi kalau perempuan melahirkan, maka sunat bagi perempuan kalau tidak ada standar akan berdampak buruk pada perempuan.

Apa yang baik laki-laki belum tentu baik bagi perempuan. Ini adalah cara pandang yang dibangun perempuan Indonesia.

Husein Muhammad

Saya senang ada yang mengapresiasi cara pandang perempuan, dan mudah-mudahan ini menjadi bagian proses kesetaraan laki-laki dan perempuan. Di hadapan peserta kongres ulama perempuan saya

membaca puasa dari Ahmad Syauqi. Dalam puisi itu disebutkan, "Mengapa perempuan tidak bisa dipercaya dan tidak bisa tampil sebagai seorang pemimpin".

Dalam kongres ulama perempuan itu, saya menulis perempuan di panggung sejarah, ada banyak tokoh perempuan yang berpengaruh dalam sejarah. Saya kira cukup mudah-mudahan ini menjadi awal pertemuan.

Athiyatul Ulya

Terima kasih KH. Arwani yang sudah memberikan apresiasi. Saya memberikan ilustrasi, mungkin dalam ruang ini sudah selesai, tapi kalau sudah keluar dari realita yang ada, saya pernah bertanya ke teman saya, siapa yang akan dipilih, saya mengikuti Kiai saya yang memilih laki-laki, bukan perempuan.

Saya menduga kepemimpinan perempuan, bisa jadi dipahami dari bahwa perempuan tidak boleh menjadi perempuan berdasarkan hadis Nabi. Di beberapa tempat, hadis ini dijadikan argumen larangan memilih perempuan. Kemudian saya dan mahasiswa melakukan penelitian uang mahram, bagi perempuan melaksanakan umrah, maka ada pembayaran tambahan yang harus dibayar. Uang mahram ini diberlakukan bagi perempuan yang berusia 40 tahun ke bawah. Jumlah pembayaran uang mahram beragam, sekitar 500 ribu ke atas, kebijakan ini bersumber dari pemerintah Arab Saudi yang tidak membolehkan bagi perempuan bepergian kalau tidak disertai mahramnya.

Di Indonesia itu bisa *diakalin* dengan membayar uang mahram. Dan di visa ditempelkan nama laki-laki.

Saya hanya ingin mengilustrasikan bahwa cara pandangan terhadap teks memiliki dampak terhadap kebijakan negara. Dan di tempat tertentu itu menjadi penghasilan tertentu.

Mungkin cara pandang kita selesai, realitas di masyarakat perspektifnya masih seperti itu.

Syafiq Hasyim

Terima kasih, sekian untuk sesi ini.

Fatwa antara Batasan Madhāhib dan Pengendalian Sejarah (*al-Iftā bayn Siyāj al-Madhāhib wa Ikrāhat al-Tārīkh*)

Latief Awaluddin

Yang terhormat Prof. Khalid, peserta. Sesuai dengan agenda, kita akan mendengarkan presentasi dari dua pemateri: Prof. Zahiya dan Mas Ulil. Saya tidak akan membaca CV beliau karena sudah terkenal. Tema kita hari ini akan membahas apa yang sudah ditulis Prof. Zahiya, yang perlu dikaji secara historis dan krisis.

Sebetulnya fatwa alat mendasar. Dari fatwa itu lahir mazhab. Lalu negara butuh aturan jadilah *qanūn* dan jadilah putusan pengadilan. Kedudukan mufti sangat mulia. Imam Shāfiʿī menyebutnya sebagai pewaris Nabi. Maka, ulama salaf sangat hati hati dalam berfatwa.

Fatwa sekarang lebih kepada petunjuk. Muhammadiyah misalnya mengeluarkan fikih air, jadi fatwa sudah bergeser fungsinya, dari opini hukum menjadi panduan masyarakat.

Untuk mempersingkat, saya persilakan kepada Mas Ulil.

Ulil Absar Abdalla

Saya akan menyampaikan dalam Bahasa Indonesia saja, meskipun presentasi yang saya buat dalam Bahasa Inggris. Pertama, saya sebenarnya diminta untuk membuat presentasi tentang bagaimana mengarahkan fatwa untuk mendukung atau menguatkan wacana mengenai Islam yang moderat. Saya akan berbicara mengenai tema itu, tetapi kemudian saya juga akan bicara mengenai lingkungan sosial politik di mana ini semua harus kita pertimbangkan dalam membuat fatwa dalam era saat ini.

Karena itu judul presentasi saya adalah *the changing realities andthe challenge of fatwa making*. Saya mencoba untuk mengajak teman-teman melihat sejumlah fakta-fakta baru yang belum sepenuhnya diperhitungkan secara serius oleh para sarjana maupun ulama yang masih secara konsisten menerbitkan fatwa atau membuat fatwa.

Saya akan mulai dengan beberapa fakta baru atau *new realities* tentang perkembangan yang sekarang kita hadapi:

Pertama adalah apa yang saya sebut sebagai kemunculan negara bangsa. Kita semua berhadapan dengan fakta ini, tapi fakta ini belum dipertimbangkan secara serius dalam proses pembuatan fatwa saat ini.

Kemunculan negara bangsa yang pada ujungnya melahirkan suatu perkembangan penting, yaitu penyatuan hukum nasional. Kita menghadapi itu di Indonesia dan juga negara-negara muslim pascakolonial juga menghadapi itu. Akibatnya, hukum Islam hanya berlaku pada wilayah yang terbatas.

Kedua, munculnya satu lingkungan geopolitik baru, yaitu munculnya *global government*, pemerintahan global, yang di dalamnya ada kerangka normatif baru yang menjadi panduan dalam merumuskan hukum nasional. Apa yang saya sebut sebagai pemerintahan global ini tiada lain adalah PBB atau *United Nation*. PBB menurut saya fase penting dalam sejarah manusia modern, selain negara bangsa.

Munculnya, PBB melahirkan situasi baru yang unik, yaitu adanya suatu perjanjian-perjanjian internasional yang menjadi rujukan dalam legislasi nasional. Yang paling berpengaruh dalam legislasi nasional adalah perjanjian mengenai hak politik dan hak sipil, di mana nilainya saat ini tidak kalah suci dengan kitab-kitab fikih yang dipelajari di pesantren. Bahkan dalam banyak kasus memiliki pengaruh yang sangat penting daripada literatur hukum yang dipelajari pelajar Islam atau santri di kampus-kampus.

Ini menurut saya perkembangan yang unik. Saya menyebut kelahiran PBB sebagai kelahiran khilafah baru setelah hilangnya khilafah lama yang berdasarkan agama. Sekarang kita menyaksikan era kekhalifahan baru yang disebut dengan *global government*, yaitu pemerintahan global yang memiliki pengaruh, meskipun tidak langsung, tapi punya pengaruh signifikan dalam legislasi negara-negara bangsa.

Ketiga, yang perlu dipertimbangkan lagi adalah kelahiran *global government* ini melahirkan banyak kerangka normatif baru. Bagaima-

na kita merumuskan fatwa dalam lingkungan yang seperti ini. Praktik sekarang ini jarang memperhitungkan *global normative framework* sebagai akibat dari pemerintahan global ini. Membuat fatwa yang terisolasi dengan konteks global ini menurut saya tidak ideal. Idealnya adalah ketika orang membuat fatwa saat ini harus menimbang dua konteks sekaligus: konteks global dan nasional. Konteks global adalah perjanjian yang sudah disepakati oleh berbagai negara. Kemudian juga hukum yang disahkan melalui parlemen negara yang itu juga menjadi pengatur warga negara yang sangat penting pengaruhnya.

Keempat, satu pihak umat Islam sekarang ini dipaksa atau menghadapi tekanan untuk membangun suatu kehidupan, baik level nasional maupun secara global. Ada suatu tekanan umat Islam untuk hidup dengan norma global yang sekarang berlaku. Sekarang sangat sulit umat Islam membangun kehidupan tanpa mempertimbangkan norma global. Sekarang ini ketika ada ulama atau sarjana muslim membuat fatwa yang bertentangan dengan norma internasional, misalnya larangan kekerasan terhadap perempuan, itu akan menimbulkan protes dan tantangan dari berbagai negara.

Sekarang membuat fatwa tidak semudah dulu karena diawasi komunitas global yang membuat seorang mufti tidak bisa bergerak bebas. Di satu pihak ada *paksaan* umat Islam untuk hidup sesuai norma global ini, tapi di sisi lain ada juga dorongan umat Islam untuk hidup sesuai dengan hukum Islam yang mereka imani. Ini menurut saya adalah situasi *dilematis* saat ini: ada keinginan hidup secara universal sebagai bagian dari masyarakat global, tapi di sisi lain ada satu keinginan mereka hidup secara otentik sebagai masyarakat muslim. Ini menurut saya adalah suatu ketegangan yang akan kita hadapi dalam waktu yang cukup lama. Kita semua sekarang ini hidup dalam situasi seperti ini dan mencari solusi sebetulnya bagaimana mencari keseimbangan dalam dua daya tarik ini.

Kemudian fakta berikutnya adalah yang ingin saya diskusikan di sini adalah struktur masyarakat Islam unik sekali. Struktur masyarakat Islam nyaris menyerupai struktur masyarakat Protestan. Tidak

adanya satu otoritas tunggal yang mengikat. Tidak adanya otoritas itu menimbulkan problem bagi kita. Apalagi di era sekarang.

Absennya kekuatan yang sentralistik ini menciptakan situasi di mana sekarang ini seperti yang disebutkan Prof. Zahia dalam diskusi kemarin, munculnya fatwa yang kacau balau, karena tiadanya *otoritative power* yang bersifat sentral itu kemudian melahirkan aktor mufti baru yang tanpa otoritas dan karena tersedianya platform terbuka untuk berfatwa, seperti situs elektronik, maka itu membuka kemungkinan untuk semua orang membuat fatwa secara bebas, yang lahir adalah semacam situasi *chaos* di mana ada banyak orang atau situs-situs yang melayani fatwa.

Sebetulnya, struktur masyarakat Islam yang desentralistik seperti ini ada banyak nilai positifnya. Tapi di dalam konteks fatwa itu menimbulkan persoalan, persoalan yang muncul adalah siapa yang punya otoritas untuk buat fatwa sekarang ini? Tentu saja masing-masing kelompok akan mengklaim kalau mereka punya otoritas. Kemudian bagaimana fatwa itu otoritatif? Berikutnya, otoritatif untuk siapa, karena belum tentu fatwa yang otoritatif di komunitas A akan otoritatif di komunitas B. Apalagi saat ini ada banyak perpecahan internal di kalangan umat Islam sendiri.

fatwa yang dianggap otoritas di kalangan NU belum tentu dianggap otoritas di kalangan Persis atau fatwa yang otoritatif di kalangan Persis belum tentu otoritatif di kalangan Nahdlatul Wathan.Ini problem menurut saya yang akan dihadapi dalam waktu yang cukup lama. Dan akan menjadi problematis ketika kita hidup dalam digital era.

Dengan melihat realitas-realitas baru itu, kita berhadapan juga dengan fakta yang terus bertahan, yaitu fakta yang berkaitan dengan praktik fatwa yang lama. Fakta yang perlu dipikirkan bersama adalah meskipun adanya realitas baru, yaitu realitas negara bangsa dan pemerintahan global, tetapi pada kenyataannya adalah proses pembuatan fatwa umumnya dirumuskan terisolasi dari konteks-konteks ini. Saya ambil contoh misalnya, ketika bicara *maṣādir al-istinbāṭ* atau *maṣādir al-hukm*, kita selalu mengulang-ngulang formula yang selama

ini kita sudah hafal semua.

Pertanyaannya adalah apakah kerangka seperti ini memadai dalam menghadapi situasi yang baru? Kenapa *maṣādir al-hukm* tidak dikembangkan untuk merespons konteks baru yang tadi disebutkan. Di mana letak KUHP dalam perumusan fatwa kita, di mana letak konstitusi nasional dalam perumusan hukum kita, di mana letak perjanjian internasional dalam perumusan fatwa ini.

Saya mungkin keliru, di sini ada banyak praktisi fatwa yang banyak sekali, tetapi kesan saya adalah proses pembuatan fatwa di masyarakat Islam saat ini mengabaikan konteks-konteks baru ini. Tidak pertimbangan perjanjian internasional yang mana itu kerangka normatif baru yang tidak bisa diabaikan umat Islam.

Selalu kalau baca rumusan fatwa ini sesuai dengan ayat ini dan hadis itu, ibarat kitab A dan B. Itu semua penting dan otentik untuk membangun fatwa yang berasal dari Islam. Tapi dalam pandangan saya itu tidak cukup. Itu baru sebagian. Sebagian lain adalah bagaimana fatwa dihadapkan pada realitas baru yang dihadapi umat Islam.

Kemudian fakta berikutnya adalah munculnya politik identitas. Ini juga salah satu fenomena baru yang memengaruhi karakter fatwa saat ini. Politik identitas menimbulkan suatu kecenderungan menarik dalam kalangan Islam, yaitu fatwa yang mengharamkan lebih disukai dari fatwa yang membolehkan, karena fatwa mengharamkan membuat masyarakat Islam itu menjadi sesuatu yang unik. Karena kalau sesuatu itu boleh, maka umat Islam akan sama dengan yang lain.

Oleh karena itu, Jalāl al-Azm, dia menulis *Dzhihniyah taḥrīm*/pikiran pengharaman, ini akibat dari politik identitas di kalangan umat Islam.

Umat Islam lebih membutuhkan fatwa mengharamkan daripada membolehkan. Misalnya perayaanValentine dan fatwa tentang *lifestyle* baru, kalau cenderung menghalalkan tidak disukai, karena kalau dihalalkan membuat orang Islam itu *tashabbuh bi al-akhārīn*. Karenanya, fatwa yang mengharamkan itulah yang membuat mereka sama dengan yang lain.

Menurut saya itu adalah salah satu akibat dari politik identitas.

Akan tetapi, meskipun banyak tantangan, ada perkembangan positif yang perlu diangkat, ada kesadaran di kalangan ulama dan sarjana baru untuk merumuskan kerangka baru. Misalnya, NU mengembangkan bermazhab secara *manhajī*.

Tantangan ke depan adalah saya ingin mengajak teman-teman untuk mengingat kembali tentang Prof. Fazlur Rahman yang mengemukakan bahwa fikih sebagai tradisi legal praktis itu terpisah dari teologi. Padahal kalau dibaca usul fikih Shafīʿī dan Mālikī itu sebetulnya punya karakter yang unik, yaitu pembahasan teologi dan filsafat bercampur dengan fikih. Tapi dalam praktiknya, fikih seolah-olah tidak berhubungan dengan filsafat dan teologi.

Jadi ketika ada masalah itu hanya dibahas melalui cara pandang fikih, tanpa memperhitungkan hal filosofis dan teologis. Di dalam menghadapi isu-isu baru itu terkadang tidak memadai. Kita perlu melihat pertanyaan dan permasalahan tersebut tidak hanya berdasarkan fikih, tapi juga dari sisi filosofis.

Misalnya, soal hukum mencoblos dalam pemilu, mungkin ini bisa merujuk fikih lama, tapi itu tidak memuaskan bagi masyarakat sekarang, karena butuh pada pembahasan yang berasal dari filsafat politik, yang diperlukan sekarang ini. Saya kira itu yang bisa saya share, semoga bermanfaat.

Zahia Jouirou

Saya akan mendiskusikan topik yang pernah saya tulis dalam disertasi saya, yaitu tentang sejarah. Kemudian saya juga akan membicarakannya dalam konteks kekinian. Sejarah mazhab sejak abad keenam doktrin Sunni sudah berkembang. Mufti sudah mengikuti aturan yang dirumuskan pendiri mazhabnya. Maka ada istilah mufti mukalid. Tapi di sini lain banyak muslim yang menghadapi situasi baru.

Saya mencontohkan situasi baru ini, banyak negara muslim yang hidup di bawah otoritas Kristen. Misalnya di Andalusia, bagaimana mufti menghadapi situasi tersebut. Di timur tengah ada banyak fatwa yang mengharuskan jihad yang berkaitan dengan situasi di mana Suri-

ah berada di bawah otoritas Kristen.

mufti Andalusia misalnya, ibn Rushd, ada banyak fatwa tentang ini. Fatwa Andalusia lainnya mewajibkan untuk minta tolong, meskipun orang Andalusia tidak mau menerima bantuan dari Maroko. Tapi mufti mewajibkan minta tolong ke negara tetangga, daripada dikuasai orang Kristen.

Ibn Rushd meminta muslim yang tidak bisa mengerjakan kewajiban agama. Ada beberapa warga Andalusia mengatakan bahwa negara muslim tidak bisa melakukan salat berjamaah, tapi mereka diwajibkan hidup secara Kristen.

Dari situ ada beberapa fatwa yang berkaitan dengan situasi tersebut. Ibn Rushd mengatakan warga Islam Andalusia harus mengikuti jihad, karena mereka bahaya mereka mengalami penaklukan. Sama halnya dengan warga Kristen yang hidup tinggal dalam otoritas. Ibn Rushd tidak ingin mengeluarkan fatwa yang berlawanan dengan kelompok tersebut.

Ibn Rushd diminta bagaimana warga Kristen yang hidup dalam Islam, dia menjawab mereka bisa dikeluarkan dan mereka di keluarkan dari Granada ke bagian selatan magrib.

fatwa ini menjadi contoh bahwa mufti ketika berada dalam kondisi keterbatasan itu, mereka bisa mengeluarkan fatwa di luar mazhab. Mereka bisa menawarkan sikap yang normatif. Kadang-kadang fatwa berlawanan dengan aturan yang ada di dalam mazhab. Dalam situasi semacam itu, kondisinya di mana teori *maqāṣid* yang dijelaskan oleh al-Shāṭibī, di mana dia tinggal ditaklukkan oleh Kristen dan keluarganya hidup di bawah otoritas Kristen. Di mana mereka mengalami keterbatasan hidup yang tidak sesuai dengan ajaran Islam.

Itulah mengapa al-Shāṭibī, memberikan teori *maqāṣid*, dan mereka mengatakan bahwa untuk menyelamatkan nyawanya boleh untuk tidak melakukan salat berjamaah. Sehingga orang lain tidak mengetahui statusnya. Jadi secara umum, warga muslim dalam situasi semacam itu, ketika undang-undang yang ada bertentangan dengan *hifẓ al-nafs*, warga muslim bisa mengesampingkan apa yang ada dalam al-

Qur'an, kita tahu keterbatasan ini menjadi satu faktor dalam mengembangkan teori hukum.

Sebagaimana tadi dijelaskan Ulil Abshar, kita menghadapi kendala, kendala globalisasi, norma hukum, HAM, semua kendala ini mengizinkan muslim mempertanyakan bagaimana kita menghadapi kendala ini? Saya beri contoh dari kendala ini adalah keseteraan gender, saya menggunakan beberapa materi dari gerakan global muslim, karena Musawa telah mengelaborasi pendekatan baru, yaitu pendekatan feminis yang membaca persoalan berkaitan dengan perempuan.

Kita tahu bahwa yang dipresentasikan cara berpikir muslim dan pelajar muslim telah mengkaji bahwa bagian hukum mengenai hukum mengenali muamalah. Khususnya *aḥkām al-nisā'*, banyak tantangan sosial yang mengubah keadaan wanita di mana perempuan ikut berperan mencari nafkah, lebih dari itu, perubahan sudah ada seperti pembatasan pria dan wanita yang telah berubah.

Dari hukum keluarga Islam secara bertahap berubah seperti peranan laki-laki terhadap wanita. Bagaimana kendala ini memengaruhi hukum keluarga, khususnya hukum keluarga Islam. Kita memiliki hukum keluarga Islam adalah sangat divarsitas dan pemahaman syariat yang sangat penting dalam hukum keluarga.

Alat dan metodologi yang digunakan feminis Islam, kita dapat mengkaji terminologi hukum negara, dan mengkaji terminologi ini.

Poligami dalam syariat dikatakan dalam surat al-Nisā'. Saat kita membaca ayat ini dengan pendekatan baru, poligami diizinkan dalam kondisi tertentu, kondisinya adalah keadilan bagi perempuan.

Keadaan seperti ini sepertinya tidak mungkin, itulah yang ditulis syariat dalam al-Qur'an. Poligami diizinkan dalam kondisi apapun. Diizinkan untuk seorang istri menuliskan perjanjian. Ibn Rushd mengizinkan menuliskan dalam kontrak pernikahan agar suami tidak poligami, kalau itu dilakukan maka perempuan boleh minta cerai.

Dalam mazhab Mālikī, diizinkan menuliskan kondisi ini dalam kontrak negara. Bagaimana dengan hukum negara? Poligami diizinkan hampir di negara muslim. Seperti perlakuan adil dalam memberikan

waktu dan hak seksual.

Seperti Aljazair, Bahrain, dan Maroko, poligami dilarang, dari contoh ini kita berkesimpulan ada banyak sekali hukum keluarga muslim memiliki pemahaman sendiri atas syariat. Yang dikeluarkan oleh feminis muslim adalah *maqāṣid al-Qur'ān*. Al-Qur'an adalah sumber utama tidak dapat adil beristri lebih dari satu.

Islam membatasi tidak lebih dari 4 istri. Ini untuk menetapkan keadilan. Yang ditetapkan keadilan adalah keadilan dalam al-Qur'an, bukan mengizinkan poligami. Apa itu keadilan adalah tujuan Islam. Poligami adalah untuk keadilan. Kalau pemahaman ini diikuti poligami sudah tidak ada. Ini yang dilakukan perempuan Tunisia untuk melarang poligami dengan menggunakan pembacaan *maqāṣidī*.

Tujuan manusia di seluruh harus memahami nilai ini. Bagaimana kita bisa bekerja sama untuk menegakan keadilan ini.Masalah untuk mendekatkan ini pertanyaan Islam keadilan dan kesetaraan gender dan tujuan Islam, maka bagaimana dengan kesetaraan gender. Hukum di masa sekarang, kita tidak bisa adil tanpa kesetaraan gender, ada hubungan antara dua nilai ini. Kesetaraan gender secara umum sudah diterima dalam abad dua puluh ini. Banyak umat Islam wanita, salah satu aspirasi wanita muslim adalah pemahaman keadilan di masa lalu tidak mencakup perempuan dan laki-laki. Di masa lampau keadilan adalah untuk setara. Tapi bukan berarti setara dalam hidup.

Apa alat dan metodologi untuk mencapai kesetaraan: hukum dalam sistem, ada banyak alat yang bisa digunakan, konsep usul fikih yang dapat digunakan untuk reformasi. Semua konsep ini bisa digunakan untuk kesetaraan gender.

Saat kita menimbang kontrak pernikahan kenapa memberi suami untuk menceraikan, tapi tidak memberikan kesempatan itu pada wanita. Posisi laki-laki dalam pernikahan untuk memasukan tanpa adanya wali, contoh selanjutnya pernikahan anak, prinsip maslahat, pernikahan anak menghalangi wanita mengalami dari pernikahan, dan juga memengaruhi keadaan ekonomi keadaan negara.

Kita bisa menggunakan beberapa konsep untuk mengadvokasi dan

bimbingan orang tua. Maslahat juga bisa digunakan hubungan antara keluarga dan membentuk, memahami prinsip Islam sesuai dengan keadaan sekarang. Proses ini dapat dibimbing dengan nilai kesetaraan, kebaikan, yang sering dikenal dengan *bi al-maʿrūf*, sebagaimana dalam al-Qur'an banyak disebutkan prinsip yang lebih egaliter, misalnya surat al-Aḥzāb ayat 33 sampai 35.

Yulianti Muthmainnah

Tadi dikatakan, haram disenangi, halal tidak disukai, hal seperti mestinya ditanggapi dengan cepat, misalnya pengharaman kawin anak.

Imam Nakha'i

Posisi nasional global dalam fatwa bagaimana posisinya, KUPI sudah dijelaskan bahwa fatwanya memperhatikan konstitusi, di Indonesia masih ada dikotomi hukum Islam dan hukum nasional. Karena nasional nalar, sementara Islam berasal dari nas. Sehingga dia berada di luar syariat. Konstitusi itu ke depan dianggap produk senilai dengan produk yang digali dari sumber. Karena digali dari ayat tuhan yang lain, ayat sosial, ekonomi, dan lain-lain. Kita harus mulai merambah kepada ayat *kawniyah*.

Deny Hamdani

Sejauh mana sebetulnya objektivitas fatwa dari kaumnya. Itu kan penyelesaian masalah yang sederhana, apakah pertanyaan itu layak disebut fatwa. Sejauh mana otoritas pendakwah dalam hal memberikan jawaban tadi.

Mursyidah Thohir

Saya ingin menanggapi dari Mas Ulil, fatwa Majelis ulama itu posisinya di mana? Setahu saya fatwa MUI tidak mengikat, sementara undang-undang mengikat. Jadi sebetulnya Majelis ulama melayani fatwa bagi siapa yang minta, baik dari perusahaan, jadi tidak betul MUI ha-

nya menjadi corong pemerintah.

fatwa berdasarkan selalu diminta, dan tidak selalu haram hukumnya. Misalnya berbeda dengan ekonomi syariat, itu diminta menteri keuangan. Sebelum mengeluarkan fatwa selalu berdiskusi dengan pihak terkait. Untuk membuat fatwa butuh waktu berbulan bulan, dan tidak terpaku pada mazhab lama.

Terkait poligami, yang kami pahami, pernah dibahas di MUI, perlu dilarang seperti di Mesir, yang berkembang, poligami bukan semua kebutuhan laki-laki. Tidak semua laki-laki butuh poligami dan tidak semua perempuan menolak.

Riri Khariroh

Seperti yang disebutkan tadi, dalam kasus poligami apa yang dilarang di Tunisia, apakah hasil dari fatwa atau pengaruh dari hukum positif lainnya, kalau hasil dari fatwa maka ini menarik dilihat, bagaimana kemudian menghasilkan poligami yang berlawanan dengan tradisi *mainstream*.

Ulil Abshar Abdalla

Bidang studi yang layak dipelajari kembali adalah teori amar, satu bidang studi yang menarik, tapi kurang mendapatkan perhatian, karena hukum dalam Islam teorinya hukum itu adalah *khitabullah* yang berisi kemungkinan perintah, *takhyir*, pilihan, nah tapi yang disebutkan dengan *khitab* adalah *nahy* atau amar.

Teori amar itu menarik karena dibahas banyak literaturnya, misalnya ayat *fankiḥū ma thaba lakum min al-nisā'*, itu ada perintah, orang yang tidak paham teori amar, itu dipahami sebagai perintah. Padahal dalam usul fikih memahami amar itu cukup kompleks sekali. Misalnya, *al-amr baʿd nahy*, itu bukan perintah, tapi itu boleh: misalnya, hadis larangan ziarah kubur, kalau tidak paham, maka itu bisa dipahami wajib.

Saya khawatir, sekarang ada gerakan poligami, dugaan saya memahami kata *fankiḥū* sebagai perintah. Promosi poligami berdasarkan pemahaman yang salah dari teori pemerintah. Teori pemerintah ini san-

gat bernuansa dalam diskusi hukum Islam.

Saya curiga mereka memahami itu perintah. Padahal menurut saya, ayat itu mirip dengan hadis larangan ziarah kubur. Artinya, sekedar dibolehkan, problemnya dari *ibāhah* menjadi amar. Saya terus terang sedih dengan gerakan poligami.

Terima kasih kepada ibu Mursyidah yang mengoreksi pendapat saya. Observasi saya berdasarkan temuan mutakhir yang berkaitan dengan politik identitas. Karena kalau ada sesuatu yang unik, umat Islam ingin, padahal mereka butuh kejelasan garis demarkasi antara muslim dan nonmuslim. Tapi kalau yang tidak berkaitan dengan politik identitas, mereka tidak terlalu peduli, misalnya soal pelindungan terhadap perempuan.

Seperti sunat perempuan bisa didekati dari dua sudut: politik identitas dan keadilan, dan juga proteksi terhadap perempuan. Rupanya ada masalah juga ada di lingkungan perempuan, tidak semuanya paham soal kesetaraan gender.

Zahia Jouirou

Saya berpikir ulang mengenai konsep secara keseluruhan dalam hukum Islam adalah satu hambatan kita. Misalnya memikirkan ulang terminologi syariat apakah hukum atau cara hidup? Menurut nilai-nilai tertentu, terutama nilai-nilai makruf, menurut saya, saat kita mengetahui ayat-ayat *aḥkām* dalam al-Qur'an hanya 500 ayat, dan mengulang hukum yang sama dalam banyak ayat ini, jadi ada sekitar 100 ayat tentang hukum.

Al-Qur'an bukan syariat, syariat hukum. Al-Qur'an adalah teks untuk hidup dan di masa yang akan datang, terminologi syariat adalah cara hidup menurut nilai-nilai ini. Lalu bagaimana dengan *aḥkām*, sebagian besar *aḥkām* dalam al-Qur'an adalah *preislamic aḥkām*, al-Qur'an mengambil *aḥkām* ini biasanya ada alternatif lain, sebelum Islam

Contohnya poligami, poligami diizinkan, al-Qur'an dalam bahasa Arab tidak hanya aturan tapi juga sebuah visi seluruh dunia. Semua tu-

lisan *uṣūlī* yang diperkenankan mengenai kaidah Bahasa itu sebabnya *fiʿl amr* berati *wujub*, *fiʿl amr* dalam *fankiḥū* bukan berati wajib, sama dengan hadis larangan ziarah kubur. Karena berkaitan dengan konteks dan sigotnya.

Perbedaan antara *lam* dan *lan* dalam bahasa Arab memiliki arti khusus. Tidak mungkin adil mungkin pada wanita adil kepada wanita di masa datang dan sekarang. Maka, fikih pemahaman manusia tentang syariat. Untuk syariat kita menggunakan dua pendekatan: pembacaan kontekstual, untuk masalah sosial masyarakat dalam masa ini. Tapi apakah sama di masyarakat di masa sekarang saat kita menggunakan bacaan kontekstual *aḥkām*.

Saat kita melihat contoh ini, akad adalah kesetaraan, apa itu *maqsad* poligami, apa yang kita katakan poligami diizinkan dalam situasi khusus, diizinkan dengan kondisi khusus, *law* dalam bahasa Arab adalah kondisi, bahkan kita adil kepada wanita, tidak mungkin adil bila memiliki empat istri.

Berdasarkan pemahaman ini, mahkamah melarang poligami, salah satu tokohnya Syekh ibn ʿĀshūr, itu adalah adalah interpretasi mereka. Mereka memberikan interpretasi ini, saya tidak mengatakan fatwa, karena kita tidak memiliki fatwa, kondisi umum di Tunisia, kita tidak suka mengeluarkan fatwa dan interpretasi dari al-Qur'an dan hadis. Poligami adalah tafsir ibn ʿĀshūr. Izin poligami adalah keadilan. Itu sebabnya kami para feminis muslim terinspirasi oleh bacaan ibn ʿĀshūr, Thahir Haddād, dia memberikan bacaan yang sama mengenai poligami, talak, dan mengenai masalah baru ini.

Latief Awaludin

Terima kasih karena waktu terbatas, terima kasih kepada Mas Ulil dan Prof. Zahia.

Melembagakan Fatwa-Fatwa Moderat dalam Kebijakan Negara

Hasan Anshari

Tema kita sekarang ini sangat kontekstual dan saling terkait satu sama lainnya, yaitu melembagakan fatwa-fatwa moderat dalam kebijakan negara. Sebagaimana disebutkan sebelumnya, tantangan fatwa itu ada: tantangan internal, tadi sudah dijelaskan Pak Ulil, yaitu *nation-state* dengan semua karakternya yang dicirikan dengan legal pluralisme; tantangan eksternal yang terkait dengan globalisasi. Meskipun ini sebetulnya bukan partikular Indonesia, tapi juga berlaku hampir di semua negara Islam, yang kebanyakan negara baru berdiri pascaperang dunia kedua.

Ini sangat menarik sekali, kita bersyukur sekarang kita punya dua narasumber: Ahmad Suaedy dan Abdul Moqsith Ghazali. Langsung saja saya persilakan kepada Ahmad Suaedy.

Ahmad Suaedy

Saya merasa kurang pantas bicara di sini, karena kurang punya *background* lembaga fatwa, Bahstul Masa'il, dan lain-lain. Topik yang diberikan kepada saya bukan hanya substansi dari fatwa itu sendiri, tetapi kedudukan fatwa dan otoritas fatwa. Fatwa sebenarnya adalah *religious authority* kalau dihadapkan dengan *state authority*. Dalam Islam memang punya ciri khas dan beda dengan agama lain. Hampir semua agama lain keterpisahan agama dan negara. Mereka sebagian besar punya lembaga kependetaan. Di Islam itu tidak punya. Karena itu, Islam memiliki karakter tersendiri mengenai hubungan otoritas agama dan negara. Dan itu mengalami perkembangan dari waktu ke waktu. Dulu di masa Nabi SAW dan *khulafā' al-rāshidīn*, otoritas negara sama dengan agama. Tapi setelah itu, tidak seperti itu lagi.

Ini bukan sekularisasi, memang ada yang menyebut ketika pusat pemerintahan pindah ke Syam itu sebagai sekularisasi, tapi ini bukan sekularisasi sebagaimana yang terjadi di Barat. Ini sebenarnya hanya

pemecahan otoritas di mana otoritas agama masih menjadi bagian dari otoritas negara. Apakah itu hubungannya saling mendukung atau berbeda, tapi tidak bisa dikatakan otoritas agama dan negara itu terpisah sama sekali.

Di negara masyarakat Islam sendiri punya karakter yang berbeda, misalnya di negara-negara seperti Arab Saudi, dalam negara seperti ini otoritas fatwa sangat tergantung dari raja. Meskipun ada sekelompok masyarakat yang boleh berfatwa tapi tidak boleh bertentangan dengan raja. Oleh karena itu, kalau ada perubahan kebijakan raja, maka seluruh fatwa akan berubah. Misalnya, fatwa yang dulu perempuan tidak boleh menyetir, sekarang sudah mulai berubah.

Berbeda dengan Mesir, fatwa punya kekuatan lebih, bisa memengaruhi negara dan pengadilan. Kasus diusirnya Abū Zayd misalnya, dituduh murtad dan kafir, dan pindah ke Belanda, itu adalah salah satu contoh fatwa mampu memengaruhi pemerintah. Di Malaysia berbeda lagi, mufti adalah bagian dari keraton, sedangkan sistem pemerintahannya parlementer. Agak rumit sedikit. Fatwa yang dikeluarkan di negara bagian tidak selalu bisa diterapkan di negara federal. Fatwa bisa saja menjadi acuan yang berlaku di masyarakat, tapi belum tentu berlaku di negara.

Kasus menarik misalnya adalah fatwa keharaman nonmuslim menggunakan kata Allah yang dikeluarkan mufti *state*, tapi ditolak federal. Namun, fatwa ini didengar masyarakat. Di Indonesia, sama sekali beda dengan Saudi dan Mesir, ada yang menelusuri sejarah fatwa di Indonesia, yaitu Nico Captein, dia mengatakan pada masa dulu fatwa Indonesia cenderung mengikuti fatwa Timur Tengah. Lalu setelah ada NU dan Muhammadiyah, serta ormas lainnya dilakukan pribumisasi fatwa. Jadi di Indonesia pada saat itu tidak dikenal kata fatwa. Yang dikenal adalah Bahstul Masa'il dan Majelis Tarjih. Inilah yang disebut fatwa saat itu sebelum ada MUI.

Jadi, hubungan otoritas agama dan negara bisa dikatakan sama sekali berbeda. Meskipun ada departemen agama, tapi hanya membuat "fatwa" yang berkaitan dengan "tugas-tugas negara", misalnya

menentukan awal puasa dan akhir puasa. Jadi, dalam *paper* saya, saya imajinasikan Indonesia seperti situasi di Amerika, seperti dalam tulisan Alex Tocqueville, lembaga agama menjadi representasi *civil society* saat itu sebelum ada MUI, tapi oleh Soeharto disatukan dengan adanya MUI, Islam disentralisasi. Tujuannya adalah untuk menyatukan berbagai macam pendapat. Tapi hasilnya, MUI malah bukan menyatukan, tapi menjadi versi lain dalam fatwa.

Fatwa secara resmi digunakan MUI. Sementara ormas lain di Indonesia tidak menggunakan fatwa. Otoritas fatwa berkaitan dengan otoritas *government*. Munculnya kata fatwa berkaitan dengan otoritas pemerintah. Dalam MUI sendiri ada sejarahnya, yaitu pada pertama MUI lahir bisa dikatakan sebagai *underdog*, legitimasi, dari pemerintahan. Kalaupun ada yang tidak sejalan itu biasanya berkaitan dengan ritual, tapi kalau politik sudah pasti sejalan. Ada disertasinya Atha Mudzhar tentang fatwa-fatwa yang tidak sejalan dengan pemerintah.

Pada masa Gus Dur, MUI menjadi oposisi. MUI sejak reformasi ikut dalam politik praktis. Saat Habibi bersaing dengan Megawati, MUI praktis ada di belakang Habibi dan membuat fatwa anti pemimpin perempuan dan sebagainya. Saat pemerintahan Gus Dur, MUI mulai menjadi oposisi terutama setelah MUNAS tahun 2000, Gus Dur mengatakan saya ingin MUI menjadi *civil society* seperti ormas lain. Oleh karena itu, saya kasih MUI uang satu miliar sebagai modal dasar. Yang terjadi adalah kemarahan Gus Dur. Dan kemudian terjadi konflik fatwa Ajinomoto. Ini puncak konflik MUI dan Gus Dur.

Masa SBY, justru pemerintah menjadi *underdog* MUI. Ketika SBY bersama kelompok konservatif muslim, dalam pidato 6 juli 2005, di depan MUNAS dia mengatakan, kami menempatkan MUI sebagai sentral dari pandangan agama dan pemerintah mau mengikutinya. Selama 10 tahun pemerintah SBY, ada *under pressure* terhadap pemerintah, polisi, jaksa, dan lain-lain, ada di bawah *pressure* di bawah gerakan Islam. Sebagian besar proses pengadilan yang diperkuat MUI, keputusan pengadilan akan mengikuti MUI.

Masa Jokowi, sebenarnya Jokowi sejak awal memberikan hara-

pan baru terkait otoritas agama dan negara, terutama tentang konservatisme dan radikalisme. Tapi dia tidak memberikan ujung komitmen sampai setelah Pilkada Jakarta, setelah ada gerakan 411 dan 212, baru dia mengeluarkan Perppu Ormas yang kemudian undang-undang tentang ormas, pendekatan hukum terhadap aktor kekerasan agama. Yang saya maskud adalah negara sebenarnya sampai pada Pilkada 2017 adalah *pressure* dari gerakan ini di mana MUI ada di dalamnya.

Bahkan MUI sendiri tidak bisa mengontrol dirinya sendiri, misalnya dengan lahir gerakan pembela fatwa MUI, menurut MUI sendiri itu gerakan ilegal, tapi mereka tidak bisa mencegahnya, Pertanyaannya, apakah MUI masih punya otoritas? Atau otoritas sudah diambil kelompok lain.

Dengan adanya konservatisme dalam MUI ini sampai masa SBY, pemerintah tidak lagi mendengarkan suara dari NU dan Muhammadiyah. Misalnya soal Ahmadiyah, lahirnya SKB tiga Menteri soal Ahmadiyah, sebetulnya NU dan Muhammadiyah secara publik berbeda pendapat dengan MUI. Dan pemerintah mengikuti MUI, bukan NU dan Muhammadiyah. Sehingga ada semacam penguatan konservatisme dan pengarusutamaan intoleransi ke dalam sistem negara.

Oleh karena itu, posisinya ada pada proses pembaikan. Jokowi sudah sedikit melakukan perbaikan itu, tapi belum bisa dikatakan pengarusutamaan toleran.

Bisa disimpulkan di Indonesia ada tiga otoritas yang saling bersaing: otoritas agama *civil society*, yaitu NU dan Muhammadiyah; otoritas semi *government*, yaitu MUI; dan otoritas *government*. Di lain pihak ada arus lain yang sekarang mengambil alih ketiga otoritas tadi, yaitu otoritas digital fatwa. Fatwa benar-benar liar sebagaimana karakter dari internet itu sendiri. Bukan hanya dalam agama, tapi semua hal.

Oleh sebab itu, ketiga otoritas ini sebetulnya sudah terkikis. Ada tulisan yang menarik tentang hilangnya otoritas *nation-state*, itu sama halnya dengan hilangnya otoritas NU, Muhammadiyah, dan MUI. Maka, saya kira yang perlu didiskusikan adalah bukan soal substansi fatwa, tapi menurut saya perebutan *discourse* dan *policy* antara entitas-enti-

tas tadi itu. Saya menyebut, *mainstreaming* fatwa moderat adalah gerakan politik sebetulnya.

Tadi ada tiga entitas, gerakan politiknya juga berbeda. Yang kedua adalah menyatukan tiga entitas itu. Kalau bisa MUI, NU, dan Muhammadiyah untuk melawan digital *authority*. Yang ketiga adalah semacam gerakan ilmu pengetahuan. Karena digital *authority* bisa merebut dan menghabiskan ilmu pengetahuan Islam. Seolah-olah yang dimiliki Islam hanya al-Qur'an dan hadis. Padahal al-Qur'an dan hadis itu sebetulnya adalah hasil dari ilmu pengetahuan. Yang awalnya terpisah dikumpulkan, dari lisan menjadi tulisan, dikasih harakat, dan seterusnya. Tapi ilmu pengetahuan itu sekarang dihabis, sehingga yang tinggal hanya teks.

Kemudian, islamisasi ilmu pengetahuan itu adalah salah satu hal yang mengikis dinamika ilmu pengetahuan Islam. Saya tertarik, dengan pendapat Said Nursi, tradisi Islam prapenjajahan adalah tradisi Islam yang toleran. Meskipun secara resmi ada *dhimmī* dan lain sebagainya. Dalam kenyataan itu tidak terjadi. Bagaimana bisa sampai kesimpulan seperti itu, menyamakan semua kedudukan negara, itu karena ada metodologi Islam: usul fikih dan fikih. Gerakan ilmu pengetahuan ini perlu pembaharuan usul fikih dan fikih dalam baru, versi digital. Yang keempat tentu saja adalah *collective movement*. Tanpa itu mustahil untuk dilakukan. Terima kasih.

Abdul Moqsith Ghazali

Kalau merujuk kepada al-Qur'an, Allah itu adalah mufti juga, dalam al-Qur'an dikatakan, "Masyarakat bertanya kepada Muhammad tentang perempuan, *Allāhu yuftīkum fīhinna*, maka Allah akan berfatwa kepadamu tentang perempuan". Karena itu kedudukan mufti menjadi penting sekali. Nabi di samping sebagai mufti, dia juga sebagai *qāḍī*, mujtahid, dan kepala negara.

Maka ketika al-Shāfiʿīmendefinisikan mufti dia mengatakan, seorang mufti di tengah komunitas umat Islam dia menduduki posisi nabi. Ini yang membuat mufti itu dianggap punya otoritas dan otoritatif. Jadi

siapa yang bisa memenuhi derajat ini, *al-qaim fī al-ummah maqaman nabi*, maka dengan sendirinya otoritas itu bisa dimiliki.

Al-muftī mukhbīr bi hukmillāh li maʿrifatih bi dalīlih, orang yang menginformasikan hukum Allah karena dia tahu mengenai dalilnya. Maka ibn ʿĀbidīn dalam kitab *Radd al-Mukhtār* mengatakan *muftī ʿind al-uṣuliyyīn huwa al-mujtahid*, mufti adalah mujtahid itu sendiri. Maka orang yang hanya mengonservasi ungkapan mujtahid yang ada di dalam kitab fikih, dia bukan mufti dan pendapatnya juga bukan fatwa, dia hanya penukil pendapat-pendapat fikih.

Kedudukan mufti itu tinggi karena dia menginformasikan hukum Allah yang disebutkan dengan dalil syariat. Nabi sebagai mufti, tapi sepeninggal Nabi, para sahabat menggantikan Nabi sebagai mufti. Ibn Qayyim al-Jawziyyah dalam kitab *I'lam al-Muwaqqi'in*, dari sekian ratus mufti yang populer di kalangan sahabat, hanya ada tujuh yang paling produktif dalam mengeluarkan fatwa, yaitu ʿUmar ibn Khaṭṭāb, ʿAlī ibn Abī Ṭālib, ʿAbdullāh ibn Masud, ʿAbdullāh ibn ʿAbbās, dan ʿĀ'ishah.

Setelah itu, baru masuk ke dalam generasi tabiin, Imam Abū Ḥanīfah, Imam Mālik, Imam Shafiʿī, Imam Ahmad. Tapi tidak menutup kemungkinan Imam Shafiʿī dalam satu kasus, dia bertaklid kepada ulama yang lain. Kata Imam Shafiʿī dalam suatu waktu, pendapat ini taklid kepada Atha ibn Abī Rabah.

Tapi yang menarik, fatwa itu biasanya tidak berkaitan dengan hukum *sharʿī* yang *qaṭʿī*, biasanya berkaitan dengan permasalahan yang belum ada ketentuan hukumnya. Itu sebabnya, fatwa ulama Arab Saudi bisa berbeda dengan fatwa ulama Pakistan dan ulama Indonesia. Maka Al-Qarāfī mengatakan, apabila datang seorang kepadamu dari negeri entah dari mana bertanya sesuatu kepadamu, tanyakan terlebih dahulu bagaimana tradisi dan kebiasaan masyarakatnya, karena *al-jumūd ʿalā al-manqūlh abad ḍalālah fī al-dīn wa jahl bi maqāṣid al-ʿulamā' al-muslimīn*, tidak boleh stagnan dalam satu kutipan, tidak boleh satu pendapat saja, itu hanya menyia-nyiakan pandangan lain.

Selanjutnya, saya kutipkan dari ʿAbdullāh ibn Bayah, seorang ulama Arab Saudi yang dianggap paling moderat sekarang. Kata dia, seti-

ap zaman ada masalahnya sendiri dan berbeda-beda dari perbedaan kondisi dan sesuai. Abdul Wahhab Khallaf mengatakan, karena perbedaan *ʿurf* pendapat Imam Shafiʿī ketika di Baghdad bisa berbeda ketika dia berada di Mesir.

Tapi yang menarik, seorang mufti jangan terlalu boros berfatwa, sehingga kurang hati-hati. Dari Qāsim ibn Abū Bakr, anak Abū Bakr dari istri yang lain, seorang laki-laki datang kepadanya dan bertanya, dia mengatakan, "Saya tidak terlalu bagus tentang ini". Kemudian yang bertanya mengatakan, "Saya didorong ke sini untuk bertanya kepadamu". Qāsim berkata, "Jangan fokus pada panjang jenggot saya dan orang berkumpul di sekitar saya, demi Allah saya tidak mengetahui hal itu". Kemudian dia melanjutkan, "Demi Allah lebih baik lisan ini dipotong ketimbang saya berfatwa terhadap sesuatu yang tidak diketahui".

Ibn Masʿūd mengatakan, "Siapa yang berfatwa terhadap seluruh sesuatu yang dimintakan fatwa kepadanya, maka dia itu bodoh". Karena tidak mungkin semua orang mengetahui semua masalah.

Abū Ḥanīfah berkata, tidak boleh seorang berfatwa dengan pendapat AbūHanīfah, sampai dia tahu dari mana dia mengambil pendapat tersebut. Imam Mālik ditanya mengenai 48 masalah, 32 masalah dia berkata tidak tahu. Pernah juga Imam Mālik ditanya suatu masalah, dia berkata tidak tahu. Yang bertanya balik lagi menjawab, "Bukankah itu masalah yang remeh-temeh". Imam Mālik marah sambil berkata, "Tidak ada sesuatu yang remeh dalam ilmu pengetahuan, seluruh ilmu itu berat dan tidak ringan, apalagi yang berkaitan dengan hari akhirat".

Imam Shafiʿī pernah ditanya suatu masalah dan beliau diam dan tidak menjawab. Setelah itu yang bertanya berkata, "Kenapa engkau tidak menjawab?" Imam Shafiʿī berkata, "Saya akan menjawab hingga jelas bagiku apakah lebih baik menjawab atau diam saja".

Sekarang kita ambil pendapat ulama di luar pendapat Imam Mazhab, yang ingin saya ambil contoh adalah pandangan ulama tentang khilafah. NU menolak tegas khilafah. Tapi Asnawi memiliki pandangan menarik tentang khilafah, dia mengatakan, "Khilafah bukan

rukun iman dan syariat, dia hanya bagian dari sejarah Islam. Karena itu, orang yang mencampurkan Islam dan sejarah kekeliruan nyata. Khilafah itu tidak pernah menyatukan dunia Islam. Pernah ada satu masa, umat Islam memiliki tiga khilafah. Khilafah ʿAbbāsiyah di Baghdad, Khilafah Fāṭimiyah di Mesir dan Khilafah Umawiyyah di Andalusia.

Kemudian kriteria pemimpin publik, ini bukan untuk mengevaluasi fatwa MUI. Kemarin kita bicara soal fatwa alternatif. Penting mengetahui calon pemimpin yang relevan, ada dua kategori: kekuatan dan amanah. Ibn Taymiyah mengatakan, orang punya kekuatan dan amanah sedikit sekali.

Kemudian, tugas pemimpin dalam pandangan al-Mawardī ada dua: memelihara agama dan mengatur kehidupan publik.

Terakhir, melembagakan fatwa. Saya sengaja kutipkan pernyataan yang populer di kalangan NU. Syaikh al-Nawāwī dalam *Nihāyah al-Zayn* mengatakan, wajib menaati pemimpin, kalau imam menyuruh sesuatu yang wajib, maka makin wajib; kalau dia mewajibkan yang sunnah, maka dia menjadi wajib; kalau dia memerintahkan suatu yang mubah, kalau di dalamnya ada kemaslahatan umum, maka wajib. Hal ini beda kalau kepala negara mewajibkan suatu yang haram dan makruh yang di dalamnya tidak ada kemaslahatan umum maka tidak boleh tunduk dan taat.

Pertanyaannya, apakah hukum positif yang diambil dari syariat itu adalah syariat sendiri atau bukan? Misalnya, Pancasila bagi sebagian besar umat Islam itu sesuai dengan syariat, apakah Pancasila itu syariat itu sendiri atau bagaimana?

Sebagian Kiai mengatakan naik levelnya, Pancasila itu bukan tagut, kedudukannya menempati syariat. Tapi Mas Ulil bilang tidak mungkin hukum Islam dilegalisasi. Itu mungkin dalam kasus jinayah. Tapi dalam kasus muamalah, ini contohnya di Indonesia, ada Undang-Undang tentang kompilasi hukum Islam yang mengatur perkawinan. Yang menarik dalam Inpres Nomor 1 Tahun 1991 diatur mengenai poligami. Ada tiga syarat boleh poligami. Padahal dalam hukum Islam tidak ada per-

syaratan ini. Ini ada langkah yang dilakukan ulama Indonesia untuk maju memperketat mengenai poligami.

Maka kalau komnas Perempuan kreatif, tidak terlalu sibuk mengurusi MUI, ini penting saya kira, me-*review* seluruh keputusan hakim agama mengenai *nawāzil*-nya. Ambil satu contoh, kalau gugatan cerai dilakukan istri kepada suami jatuhnya talak *baʿīn*. Dalam banyak kejadian, dalam bayak kasus perceraian di Indonesia istri gugat cerai karena kekerasan. Jadi mengubah dari talak *raj'* ke talak bain itu artinya istri tidak mendapatkan nafkah. Istri tidak mendapatkan tempat tinggal.

Kalau poligami sudah beberapa kali diajukan *judicial review*. Tapi akhirnya gagal. Karena sebagian orang ini bertentangan dengan syariat Islam.

Saya kira ini taqnin yang lumayan moderat. Dulu saya pernah bersama beberapa teman membuat CLD-KHI, tapi itu ditolak. Jadi kalau ingin membuat fatwa dan aturan yang bagus harus masuk menjadi anggota DPR dan menjadi bagian pemerintah.

Yang menarik fatwa MUI itu sampai sekarang masih didengarkan. Dilihat dari komposisi fatwa itu sangat keren. Maka, yang dikritik Mas Suedy itu adalah MUI masa lalu, bukan MUI masa sekarang.

Rifki Muhammad Fatkhi

Terkait moderatisme fatwa, menurut saya fatwa yang problematik itu harus dihentikan dan dihapus. Karena banyak orang merujuk fatwa dalam kitab klasik, sehingga kita butuh revisi terhadap kitab-kitab itu. Misalnya, poligami itu ada dalam kitab klasik. Jadi harus dihentikan pengutipan kitab klasik yang tidak sesuai. Ijtihad masa lalu yang tidak sesuai harus dihentikan.

Latief Awaluddin

Fatwa yang moderat ini harus diturunkan dalam bentuk kriteria dan *ḍawābit*. Kalau bisa kita ada rumusan untuk membangun fatwa moderat dan memordenisasi lembaga fatwa. Lembaga fatwa harus otoritatif. Dār al-Iftā' misalnya, ada *website*, kursus, dan metodologi. Di

Indonesia ada banyak lembaga fatwa, jadi kalau ada isu yang berkaitan dengan kepentingan publik harus satu, jadi harus sering silaturahmi antara masing-masing lembaga fatwa.

Lena Larsen

Saya punya komentar pendek tentang poligami, menariknya, poligami tidak didiskusikan dalam hal kenapa ini diizinkan? Ada yang bilang ini tidak bisa dilakukan. Lalu merujuk pada nabi Muhammad yang tidak ingin anaknya dimadu. Jadi kemudian untuk interpretasi dari sumbernya, yang merupakan sumber segalanya, berdasarkan hermeneutika, manusia membawa sudut pandang saat penafsiran. Masalahnya, penafsiran pria itu sudah menjadi tradisi, dan suara bungkam perempuan tidak menjadi bagian dari hal ini. Ini menimbulkan pertanyaan, pengalaman sosial dan budaya, apakah kita membawa keadaan ideal, apakah karena laki-lakinya kuat, rasional, dan harus dipenuhi, jika tidak cukup satu istri harus menikah lagi. Kenyataannya, banyak laki-laki yang tidak subur, ini bukan istri tidak bisa melahirkan anak. Jadi perempuan itu disuruh bungkam. Kita harus melindungi keluarga, yang menjadi korban adalah anak, karena anak butuh orang tua. Ini tidak dibahas dalam diskusi ini.

Ahmad Suaedy

Tujuan kita adalah memperkuat otoritas, ada tiga otoritas di Indonesia, kalau ketiga otoritas ini satu maka itu akan sangat mapan untuk menghadapi digital *authority*. Ada banyak analisis tentang fatwa dan digital, kesimpulannya sama dengan informasi pada umumnya, informasi tidak ada otoritas.

Ada buku yang menyebutkan hukum kriminal Islam berpengaruh pada hukum kriminal internasional, sayangnya hukum Islam tidak mengadopsi perkembangan terakhir. Karena perkembangan hukum kriminal Islam ditaruh di bawah meja di masa kolonial. Jadi hukum Islam perlu didiskusikan agar berkembang.

Pertanyaan dari Pak Moqsith, apakah hukum Islam bisa diundang-

kan? Kalau diundangkan kita harus siap untuk dihapus. Jadi, penting sekali mendiskusikan pengetahuan ini. Apakah kriminal hukum Islam itu seperti itu atau bisa memasukan dimensi lain.

Saya kira tidak mengkritisi MUI, tapi otoritasnya. Misalnya, dalam kasus pengawal fatwa MUI, itu otoritas siapa.

Abdul Moqsith Ghazali

Soal poligami belum selesai. Saya mau cerita, saya punya Jemaah pengajian kelas menengah muslim. Dulu poligami disukai perempuan untuk motif ekonomi. Menjadi istri Kiai status sosial dan ekonominya naik.

Maka, di Jawa Timur tidak ada Kiai yang jatuh karena poligami, karena ekonominya kuat. Makin ke Barat, beda situasi sosialnya. Maka ada Kiai jatuh karena poligami karena kondisi sosialnya beda. Dulu ada tendensi ekonomi, belakangan ada perempuan yang kaya, mereka mau menjadi istri kedua, karena tidak hanya menjadi istri konvensional. Menurut mereka, poligami itu masuk akal. Ini yang belum saya temukan jawabannya.

Anak-anak yang lahir dari saintis, percaya dengan gen, misalnya, kalau generasi Gus Dur dan Cak Nur dikembangkan akan lahir muslim generasi moderat. Ini argumen lain dari poligami itu untuk mencari bibit unggul.

Kemudian, Pak Rifki mencoret referensi lama, NU punya keputusan penting tentang pendapat masa lalu, pendapat ulama dulu bisa diterapkan dari aspek *takhrīj manāṭ*, tapi tidak diterapkan dalam *tahqīq manāṭ*, contoh pajak secara paksa, kalau berdasarkan hadis tidak boleh, tapi kalau tidak dilakukan bisa mudarat, maka nas bisa ditinggalkan dan beralih kemaslahatan.

Hasan Anshari

Saya kira waktunya sudah habis, terima kasih kepada Pak Moqsith dan Pak Suaedy.

Metode dan Strategi dalam Membuat Fatwa Moderat: Penguatan Kapasitas Mufti Perempuan

Ruby Khalifa

Saya ingin memperkenalkan diri saya. Saya Rubi Khalifah, bekerja di AMAN. Bicara tentang fatwa, yang paling merasakan dampak dari fatwa yang negatif adalah kelompok minoritas, misalnya Syiah dan Ahmadiyah. Tetapi sebetulnya kita juga punya fatwa yang sangat positif. Misalnya, KUPI mengeluarkan tiga pandangan keagamaan: kekerasan seksual, perkawinan anak, dan kerusakan lingkungan. Yang menarik adalah fatwa ini diambil ulama perempuan yang bekerja di lembaga advokasi kekerasan anak.

Siang ini sudah ada tiga narasumber di hadapan kita: Lena Larsen, Asep Saifuddin Jahar, dan Imam Aaraqutni.

Lena Larsen

Saya akan bicara dua hal tentang pemberian fatwa: pertama, isu gender; kedua, ulama perempuan. Apa pertanyaan yang harus diajukan? Tradisi apa yang ada di luar dan di dalamnya. Apa yang saya katakan, tradisi adalah tidak peka terhadap gender. Kebanyakan kitab masa lalu berdasarkan pemahaman hermeneutika modern, mereka juga membawa pengalaman sendiri sebagai pria. Masalahnya adalah sudut pandang perempuan mulai hilang dan sudut pandang pria dianggap. Ini masalahnya.

Kemudian kita menghadapi paradigma baru, mencari kualitas. Intinya tentang keadilan. Saya akan menguturakan satu poin. Saya ingin mengarahkan isu utama. Saya akan membahas mengenai mufti sendiri. Hal ini berdasarkan pengalaman saya dalam menulis disertasi.

Sebelum membahas itu, saya akan menjelaskan, kita sudah bahas *qiyās* apakah ada fenomena lain yang ada dalam sejarah mengenai aktor masa depan. Saya akan membahas pramodern, bagaimana manuskrip itu ditransformasikan. Dalam tradisi Kristen, bagaimana teks agama itu disalin. Dia duduk menulis ulang setiap halaman satu

per satu.

Ada satu tenaga ahli yang hafal teksnya, dan duduk, dan ada banyak orang yang didikte olehnya. Jadi ada semacam dokumen tertulis dalam Islam. Pada saat cetakan ini menjadi kenyataan, itu dianggap sebagai solusi.

Di Kerajaan Ottoman dizinkan mencetak buku sekuler dan teks agama adalah bahaya dalam hal tidak direpresentasikan secara penuh pada saat disalin ulang. Dan ini berati bahwa menjaga tradisi dan berkaitan dengan dan mereka sendiri merasa terancam karena perspektif yang muncul dan mereka takut untuk tidak dapat penghasilan. Ini mengingatkan kita pada kerangka fatwa. Ada kerangka normatif baru. Ada moralitas global yang sedang tumbuh.

Jadi bagi para mufti apa yang menjadi basis pembuatan fatwa adalah fatwa harus benar menurut metodologi dan sumbernya. Dan, pendekatan yang peka gender adalah pencarian atas kesetaraan ini juga termasuk bahwa klaim sumber lain juga bisa digunakan.

Ini merupakan tantangan yang juga dihadapkan mufti saat ini. Para mufti adalah ahli yang terdidik dari berbagai macam ilmu, bisa dokter dan filosofi. Mereka ahli dalam bidang fatwa. Ilmu pengetahuan dihimpun saat mereka mengeluarkan fatwa. Masa sekarang mufti tidak lagi melakukan banyak hal ini. Seperti hukum sekuler, saat pengambilan putusan butuh ahli lain agar putusannya adil dan untuk menghasilkan fatwa yang benar. Contohnya, di bidang kesehatan, pengetahuan alam, teknologi, dan juga ilmu politik, keuangan, dan seterusnya, jadi pada dasarnya mengarah pada pertanyaan penting apa sumber dasar dari fatwa apakah teks saja atau realitas dan pengalaman sosial.

Ini bukan pertanyaan baru, karena di masa lalu ini sudah dibahas, sudah ada realitas dan pengalaman sebagai norma, kita tidak hanya mengandalkan teks tapi juga pengalaman.

Saya melihat, mufti sudah sadar mengenai realita sosial, kenapa mereka sadar realitas, karena mereka menerima pertanyaan, dan berdasarkan dari pertanyaan yang sudah saya belajar, para perempuan ini vokal, sadar hak mereka. Mereka ingin jawaban yang mereka dapatkan

bisa menjadi alat untuk mempromosikan hak mereka.

Mengapa hal ini tidak tercermin dalam fatwa, karena ada fatwa publik dan privat. Kalau publik dirumuskan secara hati-hati, siapa yang akan menerima fatwa.

Saya akan menjelaskan *setting*-an ini di saat berada di tengah mufti. Saya punya rekan yang menulis tentang mufti. Rekan saya bebas duduk bersama para mufti. Sementara saya harus buat perjanjian dulu. Ketika saya duduk sendiri dengan mereka, mereka baik sekali, berusaha menjelaskan dengan sabar. Orientasinya adalah tentang solusi dan berbeda dengan lainnya yang berorientasi pada otoritas.

Mereka di satu hal lain menjadi sandera dari rekan sama mufti, agar tidak melewati batas. Jika anda tahu yang dipertaruhkan kenapa tidak keluar adalah mereka bilang ini bukan waktu tepat.

Tentu saja, mufti perempuan diajak bergabung, tapi kurang banyak. Ini bukan berati bahwa isu gender dibawa oleh perempuan karena mereka sendiri beragam sekali opininya. Misalnya, bagaimana cara wanita ini bergabung dalam lingkaran mufti ini, ini sebenarnya berkaitan dengan kuota.

Ini butuh waktu dikenali sehingga para wanita ini memilih kuotanya. Jadi perempuan ini mengadopsi tradisi lama. Dari mana tantangan ini datang, dari lembaga dan organisasi yang tidak mau berubah.

Tantangannya adalah merumuskan dialog kepada mufti sehingga reformasi ini bisa dilakukan. Saya merepresentasikan tahun 2002 untuk mufti Eropa, tantangannya adalah poligami, cerai, dan kekerasan. Ada beberapa poin lagi, tapi itu yang utamanya saja.

Saya ditanya waktu itu, semua yang anda presentasikan kuat, tapi tidak akan memengaruhi, karena anda tidak berargumen dengan cara Islam. Kalau anda melakukan itu, mungkin anda akan bisa lebih jauh lagi. Ini membuat saya belajar, kita harus butuh mufti perempuan yang paham agama dan bisa menjelaskan argument sebagai bagian dari tradisi tersebut.

Ini berati kita butuh mufti perempuan, yang juga mengenai tradisi. Indonesia saya harapkan terjadi perubahan ini.

Asep Saifuddin Jahar

Terima kasih telah memberi kesempatan kepada saya. Presentasi saya adalah penggunaan *maqāṣid al-sharīʿah* dalam fatwa. Saya ingin memberikan pendahuluan dulu terkait pentingnya *maqāṣid al-sharīʿah* dalam mengembangkan fatwa untuk perempuan. Ini adalah *mainstream* dari fatwa yang mengikuti prinsip syariat.

Mufti berusaha memahami fatwa sesuai dengan kondisinya, sebagai contoh dalam Indonesia kasus maslahat dalam NU dan Muhammadiyah, MUI, dalam membentuk fatwa. Isu utamanya digunakan untuk kepentingan

Kembali kepada konsep yang akan saya jelaskan, telah dijelaskan sebelumnya. *Maqāṣid* sudah digunakan untuk mencapai fatwa yang maslahat. Tapi paradigma maslahat tidak spesifik didiskusikan. Ada tiga macam maslahat: *ḍarūriyāt*, *hājiyāt*, dan *taḥsiniyyāt*. Ketiga ini sangat fundamental.

Inilah tiga kategori yang menjadi isu utama. Masalah utama adalah bagaimana merekonsiliasi dari yang teks yang tertulis dengan interpretasi yang aktual demi kemanusiaan, untuk membedakan yang baik dan buruk, seorang harus merujuk ke al-Qur'an dan membandingkan dengan sunnah.

Harus dibedakan antara masalah agama dengan yang bukan agama. Kebiasaan tetap, dan kebiasaan agama tetap. *Maqāṣid* dapat dengan cara induksi di mana menerbitkan undang-undang. Ini sangat berkontradiksi di antara mereka undang-undang bagaimana cara merekonsiliasi untuk kepentingan manusia. Dan bagaimana mencapai konsep Tuhan agar sesuai dengan hukum. Ini dua hal yang sangat kontradiktif untuk menganalisa yang tidak tertulis secara eksplisit dalam al-Qur'an.

Usul fikih adalah metode yang digunakan Imam. Oleh sebab itu, teks dipahami sesuai dengan pemahaman mereka dan hikmah mengikuti maslahat yang ada. Kita saat ini bergerak dan berkonsiliasi untuk menerapkan hukum Allah yang saling bertentangan, maka kita sampai konsep fatwa itu sendiri.

Fatwa adalah pendapat untuk kelompok tertentu, sesuai dengan

pandangan undang-undang. Siapa yang berhak memberi otoritas, ini adalah pertanyaan utamanya sesuai dengan interpretasinya, fatwa dihubungkan dengan keputusan, oleh sebab itu, kita tiba pada hal lain, apakah dapat digunakan semua orang atau tertentu saja. Fatwa juga berkaitan dengan teks atau sesuai dengan teksnya. Kebutuhan produk fatwa dapat menjadi tekanan antara tekstual dan keadaan aktual yang berubah setiap waktu.

Inilah yang saya pahami dari. Saya berusaha *wasaṭiyah*, fatwa minoritas dan hukum Islam berdasarkan kontekstual berdasarkan kontekstual Islam. Mereka mempraktikkan yang di mana mereka menghadapi masalah lain, mereka berusaha menghadapi membuat kehidupan lebih mudah. Ini secara jelas ditemukan dalam *maqāṣid al-sharīʿah*. Mereka membuat pendekatan yang lebih sesuai, dan berusaha menggunakan metodologi hukum. Ini kasus di Eropa. Bagaimana cara mereka mengadaptasi kehidupan mereka di Eropa.

Di Indonesia, fatwa tradisionalis, fatwa dibuat berdasarkan kitab fikih dan argumennya diambil langsung dari buku tersebut, dan digunakan sebagai jawaban isu-isu sosial. Ini disebut taklid. Tapi itu sekarang sudah berubah; modernis, Muhammadiyah fatwanya dibuat berdasarkan perumusan secara independen, metode ini sebagai jihad.

Imam Addaraqutni

Pertama saya mohon maaf, kepada Syafiq Hasyim, karena dia mengatakan akan mengundang saya, terutama dengan Prof. Khalid Masud, Prof. Zahia, dan saya udah bilang bahwa Asrorun Niam lebih paham dari saya, tapi dia memaksa saya untuk hadir, harusnya dari kemarin saya berada di sini dengan bapak ibu sekalian

Metode dan strategi membuat fatwa moderat. Sebagai anggota komite MUI. Saya umumkan teman saya pak Nurul ʿ*irfān* siap memberi kritik nanti. Saya tidak terlalu paham arti *wasaṭiyah*, dan saya yakin anda tahu atau tidak dari *wasaṭiyah*.

Yang dimaksud dengan pikiran moderat, apakah mau mengambil al-Qur'an, maka arti dari *wasaṭiyah*, saya hanya pura-pura paham, ka-

rena sangat sulit untuk setuju pada definisi. Saya ingin bicara di tengah, saya tidak tahu NU, MUI, *wasaṭiyah* atau tidak. Standar dari fatwa dalam MUI, proses pembentukannya harus responsif, sangat mendalam, untuk ditetapkan. Kami di Majelis ulama khawatir, apakah ini cara yang tepat atau tidak. Objeknya benar-benar baru, sementara yang menjadi acuan sangat lama. Pendekatan biasanya melalui teks atau *qawl* ulama.

Proaktif memberi alat masalah yang akan timbul di masa depan. Mengantisipasi masalah di masa depan. Harus didasarkan pada banyak dalil yang lebih penting adalah dalil yang sesuai dengan ayat al-Qur'an dan sunnah.

Selanjutnya, *taqnin* dari fikih dari perspektif manusia seperti kita tahu perspektif Allah dan Rasulullah. Ini yang dikenal sebagai, kontekstual dari kenyataan juga menjadi masalah. Metode membuat fatwa moderat. Dalam diskusi sebelumnya, materi untuk fatwa, dengan menggunakan penelitian yang komprehensif. Memberi kerangka dari masalahnya. Kemungkinan poin krusial yang berhubungan dengan kasusnya. Bila menurut kesimpulan. Kita harus menunda untuk diterapkan

Kajian komprehensif mencakup hal yang banyak sekali mengenai masa lampau. Mengenai masalah opini legal kita bisa membaca jurnal akademik. Beberapa ahli fikih untuk ditentukan apakah bisa menjadi fatwa atau tidak.

Bila kebutuhan fatwa oleh majelis ulama. Maksudnya adalah salah satu anggotanya dan anjuran al-Qur'an, sunnah dan lainnya. Ini lebih pada *bayānī*. Juga dapat mengundang sumber otoritas ahli terkait masalah khusus. Selanjutnya diserahkan pada pimpinan yang membutuhkan jumlah tertentu, sebagaimana ditetapkan ulama. Hampir separuh di Indonesia wanita juga seorang mufti.

Ada perbedaan pendapat di antara, penetapan fatwa harus ditetapkan dengan cara kompromi, dengan metode *jamʿ* wal tawfiq. Sehubungan dengan dasar hukum, penetapannya harus berdasarkan, bila tidak dapat kompromi kasusnya ditetapkan sebagai kesepakatan *mutual*,se-

suai dengan argumentasi yan ada.

Saya akan memberikan sedikit perbedaan pemberian nama dari Muhammadiyah misalnya ada tarjih, dari nama *bayānī*, NU adalah *ʿirfānī*. Itu sebabnya sering kali antara NU dan Muhammadiyah berbeda. Misalnya dalam isu rokok, Muhammadiyah haram dan NU membolehkan.

Ala'i Najib

Apakah ke depan orang akan membutuhkan fatwa? Apalagi sekarang ada banyak buku tentang tanya jawab keislaman dan digitalisasi fatwa.

Arwani Faishal

Sebenarnya mengenai metode fatwa pada prinsipnya sama dalam komunitas masing-masing, usul fikih relatif sama dalam mazhab empat. Sampai muncul *manhaj* yang lebih cair, dalam al-Qur'an dan hadis, usul fikih, dan *qawāʿid* tidak ada, masih bisa menggunakan *iṣṭiṣlāhī*, sudah jelas metodologinya, tapi yang menjadi masalah adalah dalam hal menentukan mana yang maslahat yang lebih besar.

Meskipun kaidahnya sudah jelas, kalau bertemu dan bertentangan dua maslahat, maka yang didahulukan maslahat lebih besar. Faktanya bukan hanya dalam fatwa NU dan Muhammadiyah, tapi kitab yang sering dijadikan *maraji'*, meskipun sama-sama kitab Shafiʿī.

Rifki Muhammad Fatkhi

Pertama, berkenaan soal fatwa, pertimbangan fatwa di samping maslahat, itu juga ada dampak dari fatwa, mungkin ini belakang yang kurang mendapat perhatian dari MUI. Tapi yang saya tanyakan, ada kemaslahatan apa di balik jilbab halal?

Riri Khariroh

Ibu lena, kita masih punya soal *gap* antara perempuan dan laki-laki, perempuan akan sangat sulit mengakses, apalagi ketika dia punya

anak-anak, ketika melebihi laki-laki dia harus berusaha sekuat mungkin

Lena Larsen

Mengenai fungsi fatwa dan apakah fatwa punya fatwa di masa depan. Menurut saya kita akan punya fatwa di masa depan, karena fatwa sebagai sumber untuk menjadi muslim yang lebih baik, memberikan kepemilikan di masa lalu dan masa depan. Fatwa tetap akan masih ada

Mengenai dampak fatwa, saya setuju diberi penekanan saat fatwa diberikan. Misalnya kasus anak, argumentasi utama pernikahan anak, contoh dari pernikahan anak, apakah fatwa satu-satunya yang menentukan pernikahan anak? Ini adalah satu bagian *puzzle* yang besar, ini tentang ekonomi, masa depan anak, ada banyak hal bagaimana hidup dalam masyarakat, tanpa menentukan aspek yang lain tidak akan membantu.

Asep Saefuddin Jahar

Ada dua hal yang perlu digarisbawahi, selama ada demokrasi dan Pancasila selalu akan berkembang. Misalnya, waris gono-gini itu adalah hasil gerakan perempuan yang berjuang dan memengaruhi legislatif. Kuncinya harus masuk ke legislatif.

Sebagaimana dijelaskan Prof. Zahia negara harus menentukan, tapi bukan menentukan persoalan agama. Dan negaralah yang memberikan rambu-rambu fokus kepada publik, terutama urusan keamanan. Selama kita demokratis dan menguasai wilayah strategis.

Imam Addaraqutni

Akan lebih menjadi liberal di masa depan, akan lebih banyak lagi ulama yang lebih *ʿirfānī* dari *bayānī*, dan jika para ulama menggunakan al-Qur'an dan hadis ini hanya memperkuat opini ulama, bukan karena berubahnya hukum dan undang-undang.

Jadi inilah mengapa, menurut pendapat saya, praktik dari pengambilan keputusan Muhammadiyah dan MUI. Muhammadiyah masih ta-

kut mengonfrontasi apa yang ada di al-Qur'an.

Jadi menurut saya Muhammadiyah menjadi konservatif, ini lebih liberal, sekali lagi, jika ada, *maslahah imām manūṭ bi al-maṣlahah*. Jadi ini juga akan memperkuat penggunaan maslahat yang terpisah dari sunnah lain. Di majelis ulama maslahat ini dijadikan bagian dari pengambilan keputusan. Saya tidak menganggapnya metode, ini salah satu cara untuk mengidentifikasi masalah.

Arwani Faishal

Jadi di MUI menyatakan halal atau tidak terkait makanan dan minuman itu di LPPOM, hasil pemeriksaan itu dibawa ke komisi fatwa. Tiba-tiba muncul kulkas ada label halal. Semua itu permintaan perusahaan. Jadi kalau sudah ada label halal *marketing* naik. Jadi ini bukan inisiatif komisi fatwa dan LPPOM.

Kenapa harus ada label halal? Karena ada konsumen menemukan ada karet di dalam kulkas yang diduga mengandung babi.

Ruby Khalifa

Terima kasih, semuanya sepakat fatwa harus mementingkan maslahat. Pendekatan untuk memahami maslahat sudah ada bisa dibaca dari referensi yang ada. Dengan itu, metode yang lainnya dari referensi yang ada, semoga ke depan fatwa kita lebih berdampak tidak hanya dari mayoritas, tapi juga minoritas.

Profil Penulis

Abdul Moqsith Ghazali lahir di Situbondo 7 Juni 1971. Alumni PP Zainul Huda Sumenep Madura, PP Salafiyah Syafiiyah Sukorejo Asembagus Situbondo. Menyelesaikan pendidikan S2 (1999) dan S3 (2007)-nya di IAIN (sekarang UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta. Pernah mengikut Interfaith Dialogue Amerika Serikat, Ohio University selama 4 pekan (2004), mengikuti kuliah singkat di Univ. Leiden Belanda (2006). Saat ini menjadi dosen tetap di Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Sebagai dosen luar biasa di program Pascasarjana STAINU Jakarta Pascasarjana PTIQ Jakarta. Ia juga menjadi Wakil Ketua Lembaga Bahtsul Masa'il PBNU periode 2015-2020, Wakil Sekretaris Komisi Kerukunan MUI Pusat, Periode 2015-2020. Menulis sejumlah buku, di antaranya Argumen Pluralisme Agama (2009), Metodologi Studi al-Qur'an (2009), Fikih Anti Trafiking (2010), Tafsir Ahkam (2014). Kontributor pada sejumlah buku antologi, dan menulis banyak artikel di Jurnal, majalah, dan koran. Menjadi nara sumber dalam sejumlah seminar dan lokakarya.

Ahmad Suaedy lahir di Kebumen, Jawa Tengah pada tanggal 6 Mei 1963. Saat ini menjabat Anggota Ombudsman Republik Indonesia periode 2016-2021. Pendidikan mulai di pesantren di Kediri dan Pare Jawa Timur, juga pesantren di Kebumen Jawa Tengah. Pada tahun 1990 memperoleh gelar Sarjana Tafsir Hadis pada IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta; gelar Master Studi Politik Islam di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (2012); dan memperoleh gelar Doktor dalam Bidang Studi Islam di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2018). Riwayat pekerjaan meliputi, sebagai Pendiri dan Direktur Eksekutif Wahid Institute (2003-2012); Pendiri dan Direktur pada Abdurrahman Wahid Center di Universitas Indonesia (2013-2016); Pendiri dan Direktur Institute of Southeast Asian Islam (ISAIs) UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2014-Sekarang); Anggota Board Gerakan Nasional Gusdurian dan Anggota Board Yayasan Wahid Foundation; serta Pendiri dan Ketua Board Inklusif Community for Islam, Diversity and Equality (CIDEQ), Depok.

Asep *Jahar*, S3 diselesaikan di Universitas Leipzig Jerman dalam bidang hukum Islam tahun 2005. S2 dalam bidang hukum islam di McGill University Canada tahun 1999. Sementara S1 diselesaikannya di UIN dahulu IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta tahun 1995 dalam bidang Perbandingan Mazhab dan Hukum. Saat ini bidang kajian khususnya dalam filantropi Islam. Kajian2 selama ini dalam bidang hukum Islam terkait dengan fikih filantropi Islam, hukum keluarga. Ia mengajar du S1 dan S2 serta S3 dalam bidang *comparative family law*, metodologi riset, Sosiologi hukum. Selama karier akademiknya, ia pernah menjabat sebagai anggota BWI 2014-2017, Dekan Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta 2015-2019 dan Dewan Pengawas Syariah di salah satu *multifinance*.

Endang Mintarja lahir di Subang 1 Agustus 1975, Merupakan *mudīr* (pimpinan) Muhammadiyah Boarding School (Pesantren) Ki Bagus Hadikusumo Jampang Bogor. Juga merupakan Ketua Majelis Tarjih dan Tajdid Pimpinan Wilayah Muhammadiyah DKI Jakarta dan anggota Divisi Ekonomi Islam Majelis Tarjih dan Tajdid PP Muhammadiyah 2015-2020. Selain itu, aktif sebagai anggota Komisi Dakwah MUI Pusat. Mengajar di beberapa Perguruan Tinggi Muhammadiyah di Jakarta. Menyelesaikan studi di Program Doktoral konsentrasi studi Pemikiran Islam Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

Imam Nakha'i lahir 12 Februari 1970 di malang. Mulai pendidikan SDN, MTsN, MAN semuanya di Malang. Melanjutkan pendidikan di Institut Agama Islam Ibrahimy. sekarang UNIB, salah satu penggguruan tinggi swasta di bawah naungan pondok pesantren Salafiyah Syafi'iyyah Sukorejo Situbondo. S2 di tempuh Unisma Malang jurusan Hukum Islam, dan dilanjutkan jenjang S3 di UINSA Surabaya. Di samping itu, pernah mengikuti pendidikan kader ulama majelis ulama Indonesia (PKU-MUI) tahun 1997, dan mengikuti pendidikan kader ahli fikih di Ma'had Aly Situbondo 1994-1996. Saat ini, ia mengajar di Universitas Ibrahimy Situbondo, dan Ma'had Aly Situbondo. Di samping itu, ia menjadi Komisioner Komnas Perempuan RI periode 2015 2019.

Fahmi Syahirul Alim lahir di Tasikmalaya 09 April 1989, merupa-

kan manajer program di International Centre For Islam And Pluralism (ICIP). Menyelesaikan sekolah Madrasah Aliyah di Pondok Pesantren Muhammadiyah Al-Furqon Singaparna Tasikmalaya. Melanjutkan studi S1 di Jurusan Hubungan Internasional FISIP UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Pernah Menjadi Ketua Umum IMM Cabang Ciputat pada periode 2010-2011 dan Ketua Himpunan Mahasiswa Tasikmalaya (HIMALAYA) Se Jabodetabek periode 2009-2010. Dan Delegasi Pertukaran Tokoh Pemuda Muslim Indonesia-Australia pada tahun 2017.

Hengki Ferdiansyah adalah alumni Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dan saat ini menjabat sebagai koordinator riset el-Bukhari Institute. Sebelumnya menempuh studi strata satu di Fakultas Dirasat Islamiyyah UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (2009-2013). Sembari kuliah di UIN Jakarta, Hengki juga *nyantri* di Pesantren Ilmu Hadis Darus-Sunnah Ciputat (2010-2014). Selain Darus-Sunnah, pendidikan agama juga diperoleh dari Madrasah Tarbiyah Islamiyyah Canduang (2005-2009).

Latief Awaludin dilahirkan di Tasikmalaya 14 September 1978. Pengajar di Pesantren Persatuan Islam No. 1-2 Bandung, Dosen Tetap di STAI Persis Bandung, Dosen LB di Fakultas Syariah UIN SGD Bandung. Aktif sebagai pengurus bidang ekonomi dan keuangan PP Persis (2016-sekarang) dan menjadi pengurus bidang ekonomi di MUI Kota Bandung (2016-Sekarang).

Muhammad Khalid Masud lahir pada tahun 1939 di India. Seorang Ahli Teori Hukum Islam. memperoleh gelar MA dalam Studi Islam dari Universitas Punjab Lahore. Dari 1966 hingga 1973 ia melanjutkan studi di di McGill University Kanada, menerima gelar MA yang kedua pada tahun 1969 dan PhD di bidang Studi Islam pada tahun 1973. Ia juga merupakan seorang Profesor di International Islamic University, Islamabad, Pakistan dan pernah menjabat sebagai hakim agung Pakistan.

Riri Khariroh lahir di Rembang Jawa Tengah, 5 Desember 1979. Saat ini bertugas sebagai Komisioner Komnas Perempuan RI untuk periode 2015-2019. Selama kurang lebih 15 tahun menekuni isu-isu

Islam dan Keadilan Gender, dan Hak Asasi Perempuan, pernah bekerja di LSM nasional dan internasional seperti Puan Amal Hayati, Perhimpunan Pesantren dan Pengembangan Masyarakat (P3M), Moderate Muslim Society (MMS), Rahima, dan the International Republican Institute (IRI), sebuah organisasi *nonprofit* berpusat di Amerika yang memiliki visi untuk memajukan demokrasi dan hak asasi manusia di dunia. Di samping itu, Riri juga aktif di Pimpinan Pusat Fatayat Nahdlatul Ulama (PP Fatayat NU) sebagai Ketua Lembaga Konsultasi untuk Perlindungan dan Pemberdayaan Perempuan dan Anak (LKP3A).

Syafiq Hasyim lahir di Jepara, pada tanggal 18 April 1971. Merupakan Direktur International Centre For Islam and Pluralism (ICIP) dan Wakil Ketua LPTNU-PBNU. Mengajar di FISIP UIN Jakarta. Pada tahun 1991, mengambil kuliah S1 di Fakultas Ushuluddin, IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Mendapatkan gelar MA dari Leiden University, Faculty of Literature and Theology, dan Dr. Phil. Berlin Graduate School Muslim Cultures and Societies, Freie Universitaet, Berlin, Jerman.

Yulianti Muthmainnah, aktivis perempuan yang selama lebih dari 13 tahun memiliki pengalaman yang berkaitan langsung dengan isu perempuan dan hak asasi manusia (HAM). Yuli adalah Dosen di Sekolah Tinggi Ilmu Ekonomi (STIE) Ahmad Dahlan Jakarta, Staf dari Staf Khusus Presiden, dan Anggota Majelis Hukum dan HAM Pimpinan Pusat Aisyiyah. Selain ini Yuli juga sebagai Dewan Pengawas Lembaga Perdamaian Indonesia (LPI), KAICIID Indonesia Fellow, dan Jaringan KUPI. Yuli memiliki pengalaman sebagai konsultan, narasumber/fasilitator, peneliti dan penulis untuk isu-isu hak-hak perempuan dan Islam, mekanisme internasional/NHRI, perlindungan sosial, dan dialog antaragama. Lebih dari 90 tulisan atau penelitiannya sudah diterbitkan dalam bentuk jurnal, buku, koran nasional, ataupun majalah.

Zahia Jouirou lahir di Tunisia, adalah seorang ilmuwan Islam dan dosen Studi Islam di Universitas Tunisia. Juga merupakan penulis beberapa buku yang diterbitkan termasuk Islam Populer, The New Live Burial: Essays on Casuistry dan Yurisprudensi Perempuan, dan Redistribusi dalam Tulisan Suci: Studi Sejarah. Sejak 2013 menjadi nara-

sumber di “MUSAWAH, untuk Keadilan dan Kesetaraan dalam keluarga muslim” gerakan global.

International Center
for Islam and Pluralism (ICIP)
Plaza Ciputat Mas Blok C Kav G-H,
Jl. Ir. H. Juanda, No. 5A, Rempoa, Ciputat,
Tangerang Selatan, Banten 15412
www.icip.or.id

ICIP
International Center
for Islam and Pluralism

ISBN 978-979-99942-6-4